

التفسيّر الفلسفي

للقرآن الكريم

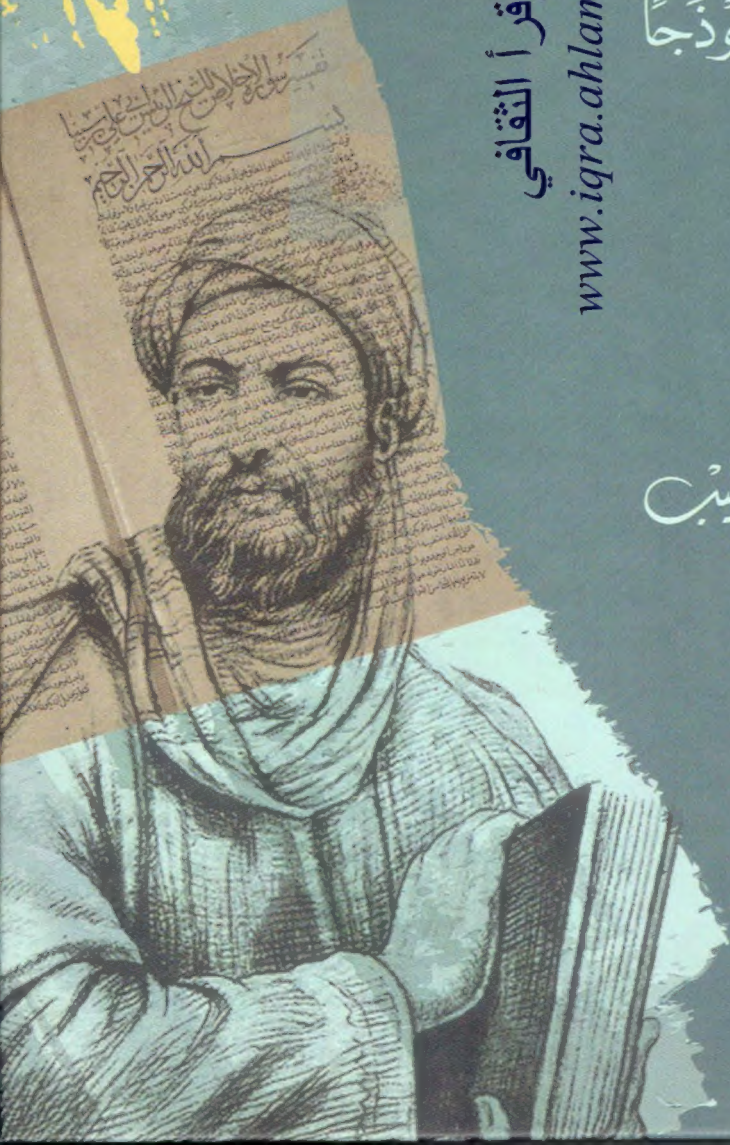
الفيلسوف ابن سينا نموذجا

دراسة نقدية

منتدى إقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

أ.د. عبد الله عبد الرحمن الخطيب



دار القاء
دمشق

التفسيّر الفلسفي
للقرآن الكريم
الفيلسوف ابن سينا أتمودجاً

أسسها:
محمد علي قولة
سنة ١٢٨٧هـ - ١٩٦٧م

دار القلم
دمشق

الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

حقوق الطبع محفوظة

تطلب جميع كتبنا من:

دار القلم - دمشق

هاتف: ٢٢٢٩١٧٧ فاكس: ٢٢٥٥٧٣٨ ص.ب: ٤٥٢٣

kalam-sy@hotmail.com

الدار الشامية - بيروت

هاتف: ٨٥٧٢٢٢ (٠١) فاكس: ٨٥٧٤٤٤ (٠١)

ص.ب: ١١٣/٦٥٠١

توزع جميع كتبنا في السعودية عن طريق:

دار البشير - جدة

٢١٤٦١ ص.ب: ٢٨٩٥ هاتف: ٦٦٥٧٦٢١ فاكس: ٦٦٠٨٩٠٤

التفسير الفلسفي

للقرآن الكريم

الفيلسوف ابن سينا أنموذجاً

دراسة نقدية

أ.د. عبد الله عبد الرحمن الطنبل

أستاذ التفسير وعلوم القرآن الكريم

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

دار القام

دمشق





الإهداء

إلى سيد الخلق وحبيب الحق ﷺ

الرحمة المهداة سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ

محبة واتباعاً

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]

* * *



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحسين بن عبد الله
بن سعيد
رَبِّهِ

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه
ومن والاه. وبعد:

• فمِنذ نزول القرآن الكريم على قلب رسول الله ﷺ كان محل اهتمام
الناس جميعًا؛ المؤمنون اهتموا به تعبدًا وتدبرًا وتطبيقًا ونشرًا لهداياته،
والمشركون اهتموا به لأنه تحداهم أن يأتوا بسورة من مثله؛ ليجدوا وسيلة
للإتيان بمثله، فإن لم يستطيعوا، فليجدوا وسيلة للطعن فيه، وصدَّ الناس عن
الإيمان به واتباع هداياته؛ تبريرًا لبقائهم على تقليد آبائهم...

وكلما اتسعت دائرة الإسلام واعتنقته شعوب وأمم اتسعت دائرة الحاجة
إلى تفسيره.

• وفي عهد الدولة الأموية بدأ اختلاط المسلمين بغيرهم، وتُرجمت
ثقافات ومعتقدات ملل أخرى إلى اللغة العربية، والنفوس مجبولة على
الاطلاع على كل جديد.

فعندما تُرجمت الفلسفة اليونانية والتراث الإغريقي، وشروح الكتب
المقدسة - التوراة والإنجيل - وغيرها، تعلقت نفوس بعض العلماء والمفكرين
والأدباء بهذه الثقافات الجديدة.



وعلم الفلسفة وعلم المنطق والعلوم المعتمدة على المحاكمات العقلية بحار عميقة تبهر العقول، فإن لم يكن الخائض فيها على قدم راسخة من العلوم المعتمدة على الوحي - الكتاب والسنة - قلّ من يسلم من لوثات فكرية أو شبهات عقلية.

ظهر ذلك في عصر الدولة العباسية، وفي الأندلس بشكل جليّ، فظهر أمثال الفارابي، وابن سينا، وغيرهما ممّن أعطوا للعقل سلطة كبرى للتحكم في ميادين المعرفة ممّا يدركه وما لا يدركه، وحملوه فوق طاقته، فكان الزلل والانحراف.

• وتتكرر مثل هذه التوجهات في أغلب العصور.. ونحن نعيش الآن عصر ترجمة الفلسفة الغربية والشرقية التي ينادي باتّباعها كثير ممّن ركبوا أهواءهم، ولمّعت الدوائر الغربية والشرقية أسماءهم، فكانت الزندقة المعاصرة ممّا أطلق عليهم الحداثيون تارة، والقرآنيون تارة أخرى.

فظهرت مدرسة محمد أركون في فرنسا، وانتشرت في المغرب وشمال إفريقيا، ونصر حامد أبو زيد في مصر، ومدرسة محمد شحرور في بلاد الشام والجزيرة العربية.

• وللعلماء من هذه المدارس التي عرفت بالزندقة قديماً وبالإلحاد حديثاً، موقفان أو مذهبان:

- الأول: إهمالها وعدم الرد عليها، لأن البحث في انحرافاتهما والرد عليها، وطباعة هذا الرد ونشره؛ فيه إحياء لهذه الأفكار الفاسدة، وتعريف بأصحابها وتوجهاتهم، ممّا قد يورث شبهات عند العامة وصغار طلبة العلم، فتترك البحث والردود عليهم أولى.



- الثاني: الرد عليهم، وإبطال حججهم، وكشف انحرافاتهم وأقوالهم الشاذة والأسلوب المضلل الذي يتناولون به تفسير القرآن الكريم، وشرح الحديث النبوي الشريف.

لأن آثارهم وكتبهم قد تقع بين يدي من لا يدرك أبعاد خطورتها على عقائد الناس وثقافتهم، ومن ثم على سلوكيات من لا يدرك مدى بُعدهم عن حقائق القرآن وهداياته.

مذهبان للعلماء قديماً وحديثاً تجاه هذه المدارس المنحرفة في التفسير.

• وأخونا الأستاذ الدكتور عبد الله الخطيب اختار المذهب الثاني؛ حيث تناول بعض آثار ابن سينا في التفسير.

وقد بذل جهداً كبيراً في القسم الأول من كتابه في ترجمة ابن سينا ومنهجه في التفسير الفلسفي، والجانب الإلهي عنده، والنفس وعلاقتها بالجسد، ونظريته في الخير والشر وعلاقتها بالقضاء والقدر الإلهي، ونظريته في النبوة، ونظرية المعاد والحشر عنده.

وفي القسم الثاني: تناول بعض مؤلفات ابن سينا في التفسير، وبيّن منهجه في تحقيق بعض هذه المؤلفات.

وفي القسم الثالث: أورد النصوص المحققة؛ ومنها:

- سورة الفاتحة.

- سورة الأعلى.

- سورة الإخلاص.

- والمعوذتان.



وقد علّق تعليقات مفيدة، واستطرد في بعض المواضع ورد الشبهات،
فهو جهد مشكور موفق.

أسأل الله ﷻ أن يجعل ذلك في ميزان حسناته، وأن يجعله خدمة لكتابه
الكريم.

• وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

كتبه

أ.د. مصطفى مسلم

رئيس جامعة الزهراء

غازي عنتاب - تركيا



بإفادته
الحسين بن عبد الله
بن سيدنا
محمد

تقديم

• القرآن الكريم بحر لا ساحل له، يغترف منه الناس على اختلاف مشاربهم إلى آخر الدهر دون أن ينضب مَعِينُهُ؛ ولذلك فإنه لا يخلو عصر منذ أن نزل على سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ من مفسرين يغوصون في معانيه، يبيغون الظَّفَر بجواهره ولآليه، وإذا كان كثير منهم يعيد ما ظفر به الأوائل، فإنَّ كثيرًا منهم أيضًا يكتشفون فيه ما لم يكتشفه السابقون.

• إنَّ ما في القرآن الكريم من هدي الأحكام والقيم صالح لكلِّ زمان ومكان، يجد فيه كلُّ جيل على تلاحق الأزمان بُغِيته في مجابهة التحدّيات التي تواجهه، ويجد فيه كلُّ أهل مكان ما يهديهم إلى إقامة العمران في ذلك المكان، ولو كان ظهر ذلك المكان ظهر كوكب لم يكتشفه الإنسان بعد.

تتطوّر حياة الإنسان الفردية والجماعية في شتى مناحيها، وقد تُعرض له من الأحوال وقد يجابهه من التحدّيات ما لم يكن يخطر على بال المتقدمين، فهل كان أسلافنا يخطر على بالهم أن تحدث على وجه الأرض أزمة بيئية بما كسبت أيدي الناس، وهي مرشحة إذا تبادت وتيرتها إلى انتهاء الحياة كلّها؟! وحينما يعود الإنسان إلى القرآن الكريم يستهديه في مجابهة التحدّيات والأزمات فإنه في الغالب لا ينتبه من معانيه إلّا إلى ما له علاقة بتلك



الأزمات والتحديات، فيقع تفسيره على ذلك الأساس، ويبرز فيه المعاني التي لها علاقة بعلاج تلك الأوضاع.

فإذا ما جاءت أجيال أخرى في زمن لاحق أو في مكان آخر وتعرضت لأزمات وتحديات غير تلك التي تعرض لها السابقون، وفزعت إلى القرآن الكريم تطلب عنده العلاج؛ اهتدت إلى معانٍ فيه بحكم المعاناة لتلك الأوضاع الجديدة التي لم يكن السابقون قد انتبهوا إليها فخلت منها تفاسيرهم للقرآن الكريم؛ لأنّ هذه الابتلاءات الجديدة لم تكن تخطر لهم على بال؛ ولذلك فإنّ هذا القرآن الكريم سيبقى موردًا ثرا لهداية الحياة في منقلبات أوضاعها إلى آخر الدهر.

• من الفئات التي قصدت القرآن الكريم تطلب عنده الهداية فئة الفلاسفة الذين وجّهوا عقولهم إلى عالم المعقولات، يطلبون بها علاجًا لمشاكل الإنسان الفردية والجماعية، ومن هؤلاء الفلاسفة من اغترف من التراث القديم وعلى رأسه تراث اليونان، غير أنهم باعتبارهم مسلمين توجّهوا إلى القرآن الكريم يطلبون عنده الهداية، ولم يخلُ من هؤلاء زمن منذ الكندي والفارابي وابن سينا إلى يوم الناس هذا، وقد أسفر عن نظرهم في القرآن الكريم تفاسير لبعض معانيه من الوجهة العقلية التي اتخذوها لهم منهجًا في الفكر.

• بعض هؤلاء الفلاسفة اشتطّوا في تفسيرهم للقرآن الكريم، إذ طوّعوا معانيه لِمَا استقرّ في أذهانهم من مقولات الأوائل من فلاسفة اليونان وفارس والهند وغيرهم، فصدرت عنهم تمحّلات في شرح القرآن الكريم ما أنزل الله بها من سلطان، ومن هؤلاء: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا، فقد كان كثيرًا ما يتأوّل معاني القرآن الكريم تأويلات تخرج بها عن مدلولاتها الحقيقية تأثرًا منه بالفلسفة اليونانية، ومع ذلك فإنّه لا ينبغي صرف النظر عن مثل هذه



التفاسير؛ فقد نجد فيها إلى جانب التأويلات المشتتة معاني مفيدة انتبه إليها هؤلاء ولم ينتبه إليها غيرهم، وقد كان الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره «التحرير والتنوير» وهو مَنْ هو في التزام السمت السنّي الأشعري في تفسيره، كان كثيرًا ما يعود إلى آراء ابن سينا ويقول: قال الشيخ الرئيس..

• بسبب هذا الشطط في التأويل انصرف الناس عن تفاسير الفلاسفة فلم تكن متداولة في هذا المجال، غير أنّ الأستاذ الدكتور عبد الله عبد الرحمن الخطيب انتبه إلى هذه الثغرة، فأنجز هذا الكتاب الموسوم بـ «التفسير الفلسفي للقرآن الكريم: الفيلسوف ابن سينا أنموذجًا» أتى فيه على الكثير من تفسير ابن سينا لأي القرآن بالعرض، ثم بالشرح والتحليل والنقد، في دقّة وموضوعية وجودة تأليف، فأضاف إلى المكتبة الإسلامية شيئًا جديدًا مفيدًا. جزاه الله خيرًا ونفع بمؤلفه هذا الباحثين من المسلمين وغير المسلمين.

أ.د. عبد المجيد النجار

أستاذ العقيدة الإسلامية - جامعة الزيتونة - تونس



مدخل

تعريف بالكتاب

المكتبة الإسلامية
بمكة المكرمة
رقم ١٠٠٠

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيد المرسلين محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

• فأضع بين يدي القارئ تفاسير عديدة للفيلسوف ابن سينا، وهو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، وهو من أشهر الحكماء والأطباء والفلاسفة المسلمين، اشتغل بالعلم والحكمة حتى أطلق عليه «المعلم الثالث»، وشغل مناصب سياسية حتى لُقّب بالرئيس.

عاش ابن سينا في الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأول من القرن الخامس الهجريين (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)، وظهرت عليه مخايل النجاة والنبوغ من بداية حياته حتى غدا عَلمًا بارزًا.

لكن ابن سينا خالف أسس العقيدة الإسلامية في قضايا الصفات الإلهية، والحشر الجسماني، والنبوة، وسلك مسلكًا رمزيًا في فهم الكثير من آيات القرآن الكريم، أدى إلى هدم الثقة بظاهر القرآن الكريم كله، الأمر الذي جعل نفراً من أعلام الأمة - كالغزالي وابن الصلاح والذهبي وابن تيمية - يحكمون بكفره! ولكن تذكر المصادر أن الرجل تاب وندم آخر حياته، وكان قصده الذي لم يوفق إليه هو تنزيه الله تعالى.



• ويحتوي هذا الكتاب على مجموعة من تفاسيره، تخرج محققة تحقيقاً علمياً، مع دراسات علمية عنها، وهي: تفسير سور الفاتحة والإخلاص والمعوذتين والأعلى، وتفسير آية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وتفسير آية: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، وتفسير الأحرف المقطعة المضمنة في مخطوطة: النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في بعض فواتح السور الفرقانية.

وتعد هذه التفاسير تفاسير فلسفية للقرآن الكريم ضمَّنها ابن سينا آراءه؛ بدءاً من القول بالمبدأ الأول، وواجب الوجود، والعلة الأولى، وكيفية صدور المخلوقات عن الله تعالى، وصولاً إلى الكلام عن المعاد والنبوة والنفس الإنسانية وغيرها من أمور.

وتأتي أهمية هذه التفاسير في أنها تحاول أن تكشف عن فكر ابن سينا الفلسفي المتعلق بالجانب الإلهي، وجانب النبوة، والمعاد، ومفهوم النفس عنده، وأن تكشف لنا طريقته في فهم القرآن الكريم وتفسيره، وكذلك أوضحت هذه الدراسة جهود ابن سينا في التفسير، هذا الجانب الذي قلما يُعرف عنه. وقد قمت بمقارنة كل تفسير بنسخ مخطوطة عديدة، وبعضها أضفتُ لها مقارنة مع ما طُبِع سابقاً.

• يتضمن هذا الكتاب ثلاثة أقسام رئيسة تحتوي على:

- تعريف بالتفسير الفلسفي للقرآن الكريم واتجاهاته، وتعريف بمنهج ابن سينا في التفسير وآرائه حول القضايا الكبرى: الألوهية والنبوة والحشر والنفس الإنسانية.

- تعريف بأهم المؤلفات المخطوطة لابن سينا في التفسير، وأماكن وجودها في العالم.



- تحقيق علمي لتفسير ابن سينا للسور والآيات القرآنية الآتية: سورة الفاتحة، وسورة الإخلاص، والمعوذتين، وسورة الأعلى، وتفسير آية: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، وتفسير آية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، والنيروزية في تفسير الأحرف المقطعة في بدايات السور.

• وقد مضى على البدء بجمع مادة هذا الكتاب وتأليفه عشرون عامًا، نشرت بعضها في مجلات علمية محكمة أشرت إليها في الكتاب، وبعضها أنشره لأول مرة، فأشكر الله تعالى وأحمده أولاً وآخرًا على توفيقه لإتمام تأليف هذا الكتاب، ثم أشكر كل من ساعدني وأسدى إلي نصحاء فيه، وأخص منهم أصحاب الفضيلة: أ. د. مصطفى مسلم وأ. د. عبد المجيد النجار اللذين تفضلًا بالاطلاع على الكتاب وجملاه بمقدمة، وكذلك أشكر كلًا من أ. د. عبد السلام المجيدي، ود. عبد العظيم صغيري، ود. محمد يونس، ود. جيلاني مفتاح الذين اطلعوا على الكتاب وزودوني بملاحظاتهم القيمة، وأ. د. فاضل بيات الذي ترجم لي بعض الأشعار التي كتبت بالشعر الديواني التركي والموجودة في الصفحات الأولى من بعض المخطوطات، وأ. د. محمد أيدين الذي ساعدني للحصول على نسخة من سورة الفاتحة من قونية، ود. أحمد الرفاعي ود. طه فارس اللذين ساعداني للحصول على نسخة من تفسير سورة الأعلى.

وفي الختام أشكر مدير دار القلم وصاحبها سعادة الأستاذ عماد الدين دولة على تفضله بقبول طباعة هذا الكتاب دون أي تردد منذ أن عرضته عليه، وأشكره على هذا الإخراج المميز والدقيق لهذا الكتاب كما عودتنا دار القلم في سائر مطبوعاتها القيمة.

• وكل عمل بشري لا شك ناقص، فرحم الله من أهدى إلي عيوبي، فما وجد من خير في هذا الكتاب فهو من الله تعالى وتوفيقه وتسديده، وما وجد غير ذلك فهو من نفسي.



• والله تعالى أسأل أن يتقبل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقنا للأعمال الصالحات، ويغفر لنا السيئات، ويرحمنا يوم العرض عليه، إنه سميع مجيب.

﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وكتبه

الفقير إلى رحمة الرحمن وخيره

عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب

غفر الله له وعفا عنه وعن والديه وأهله

جامعة قطر - الدوحة - قطر حفظها الله

٢٠٢٠/٦/٢٩م

القسم الأول

قسم الدراسة

- تمهيد: حول الاتجاهات الفلسفية في تفسير القرآن الكريم.
- ترجمة الرئيس ابن سينا.
- أسلوب ابن سينا ومنهجه في التفسير الفلسفي للقرآن الكريم.
- الجانب الإلهي عند ابن سينا في هذا التفسير.
- مفهوم النفس عند ابن سينا وإثبات وجودها وعلاقتها بالجسد.
- نظرية الخير والشر عند ابن سينا، وكيفية دخولهما في القضاء والقدر الإلهي.
- نظرية النبوة عند ابن سينا.
- نظرية المعاد (الحشر) عند ابن سينا.

* * *



حول الاتجاهات الفلسفية في تفسير القرآن الكريم

• يُعد تفسير القرآن الكريم وتأويله من العلوم الحية والمتجددة في زماننا، إذ القرآن الكريم هو كلام الله تعالى الذي وصفه الله تعالى بأنه قرآن حكيم، وأنه نور مبين، وفرقان، وبرهان من ربكم، فهو منبع العلوم ومصدرها، وفيه علم الله تعالى، وهو كتاب الله المكتوب الذي يفسر كتاب الله المنظور (الكون) أحسن تفسير، ولا تنتهي عجائبه، فلو كان البحر مداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي، لذلك فمعاني كلمات الله لا تنفذ.

وهذا العلم لا يمكن أن يدخله إلا أصحابه وذووه من العلماء الراسخين في العلم، الذين أسند الله إليهم علم تأويله، ولكن ما يحدث في زماننا أن قومًا ادعوا العلم والأخذ بناصيته، وما هم بأهله، راحوا يؤولون القرآن بغير ما أنزل، فعطلوا أحكامه، وأبطلوا معانيه الحقّة، فكان لزاماً على العلماء أن يوضّحوا الحق من الباطل، والغث من السمين.

وكما تأثر السابقون بالفلسفة اليونانية وراحوا يفسرون نصوص الدين بما يتناسب مع طبيعة تلك الفلسفة؛ كالفارابي والكندي وابن سينا وابن رشد، كذلك تأثر اليوم معاصرون بمناهج غربية؛ فراحوا يفسرون النص اعتماداً على مناهج فلسفية هرمونيطيقية وتفكيكية وغيرها، فخرجوا عن طريق الصواب وحادوا؛ لأنهم لم يلتزموا قواعد التأويل وقوانينه التي تناسب طبيعة القرآن



الكريم التي تختلف عن طبيعة أي نص آخر، وكذلك فعل أسلافهم كابن سينا والفارابي، وفي هذا الإطار يأتي إخراج هذا التفسير الفلسفي للقرآن الكريم خدمة للعلم والعلماء، وتبياناً للحق من الباطل.

• أولاً: إشكالية الدراسة: لماذا التفسير الفلسفي للقرآن الكريم؟

تحاول هذه الدراسة العلمية المتخصصة الإجابة عن أهمية التفسير الذي قدمه ابن سينا للقرآن الكريم، ومدى اتفاهه أو مخالفته للشريعة الإسلامية، وإلى أي مدى أثر تفسيره ومنهجه في المناهج الحداثية المعاصرة في تفسير القرآن وتأويله، لا سيما إذا عرفنا أن تفسير القرآن بالرأي غير المنضبط قد ساد في زماننا إلى درجة مبالغة فيها متأثراً بمناهج فلسفية.

• ثانياً: أهداف الدراسة:

من أهداف دراسة هذا التفسير الفلسفي:

- ١ - الاطلاع على هذا النوع من التفسير من مصادره الأصلية، بدلاً من الاطلاع عليه من وسائط أخرى ثانوية، إذ ذلك يضعفه من الناحية العلمية.
- ٢ - الوقوف على حقيقة أقوال ابن سينا لتقويمها وفق الميزان الإسلامي.
- ٣ - حماية القرآن الكريم من التأويلات الفاسدة.
- ٤ - تبين أحد مناهج تفسير القرآن الكريم المهمة التي سادت في القرون الإسلامية الماضية، وكان لها تأثير في الساحة الإسلامية الفكرية المعاصرة.

٥ - توضيح إيجابيات هذا المنهج وسلبياته، فليس كل ما تتناوله الفلسفة من أمور لها علاقة بالشريعة مرفوض، بل منه ما هو نافع ومبني على المنطق



والحجة والبرهان، ومنه ما هو مرفوض، ولا سيما ما يتعلق منه بالألوهية والأمور الغيبية التي أخضع تفسيرها لتصورات فلسفية إغريقية.

وكثيراً ما كنت أسأل هذا السؤال: إذا كان ابن سينا في نظر كثير من المسلمين قد خالف الشرع مخالقات واضحة وخطيرة، وخالف صريح القرآن الكريم في قضايا؛ مثل: نفي الحشر الجسماني، فما الهدف من تحقيق هذه المخطوطات؟.

وكان جوابي دائماً هو: أن الهدف من إخراج هذه المخطوطات علمي بحث، وأنه علينا ألا نخاف من الفلسفة، فالفلسفة ليست علماً مخالفاً للدين، بل فيها أمور كثيرة تتفق مع الدين، أما الأمور التي خالفت فيها الفلسفة الدين مخالفة واضحة متأثرة بمناهج فلسفية إغريقية وعقائد وثنية لا علاقة لها بالإسلام لا من قريب ولا من بعيد، فعلياً أن نبينها ونوضحها للناس، فإذا بينا الوجوه المخالفة للدين سهل علينا أخذ الأمور النافعة من الفلسفة التي تؤيد الدين، وتبرهن على صدقه وأهميته في حياة الناس قاطبة.

٦ - في المقالة الخامسة والعشرين وغيرها يذكر بديع الزمان سعيد النورسي رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ الفلسفة التي يحاربها في رسائله هي الفلسفة الملحدة والمنكرة والمعارضة للدين^(١)، أما التي تتوافق مع الدين وتسهم في تطور الفكر البشري فهو يصالحها مصالحة واضحة.

وقد بيّن النورسي رَحِمَهُ اللهُ: أن الفلسفة الإلهية سببت أضراراً كثيرة للناس لأنها قدمت تصوّراً ناقصاً وغير لائق بجلال الله وعظمة قدرته وعلمه المحيط بكل شيء.

(١) انظر: المقالة العاشرة، حيث عقد النورسي مقارنة بين حكمة القرآن وحكمة الفلسفة، وبيّن فيها تفوق الحكمة القرآنية على الحكمة الفلسفية. النورسي، المقالات، ترجمة: الملا محمد زاهد الملاذكردى، (صيدا: ٢٠١٠م)، ص: ١٢٠ - ١٢٧.



ويذكر الإمام النورسي ضرر الفلسفة عليه، وكيف حفظه الله منها أثناء سيره الروحاني إلى الله تعالى، فيقول:

«وقد كنت ظننت العلوم الفلسفية مدار التنوُّر، ومعدن التكمُّل خطأ جذاً، فملأت حوصلتي بتلك العلوم الفلسفية مع العلوم الإسلامية.. مع الأسف.

والحال أن تلك المسائل الفلسفية قد وسَّخت روعي كثيرًا، وأصبحت عوائق في رقيي المعنوي، فإذا بالحكمة القدسية في القرآن الحكيم أمدتني برحمة الله وكرمه تعالى، فظهرت تلك الحكمة القدسية أوساخ تلك المسائل الفلسفية وغسلتها»^(١).

وبيِّن أن نور التوحيد قضى على ما تدرسه الفلسفة من إسناد الخلق للطبيعة والوسائط، إذ إن القرآن الكريم يسند الخلق الحقيقي لله وحده، ويجعل الوسائط حجابًا ووسائل ظاهرية فقط^(٢).

٧ - يوجد هدف علمي بحث في هذا العمل، يتمثل في إخراج تراثنا العلمي المخطوط المتعلق بالتفسير، إخراجًا علميًا منضبطًا بطريقة لائقة، وذلك ليتناوله الدارسون بالدراسة والتحليل، وليخرجوا بنتائج علمية مناسبة.

راجت الفلسفة في العصر العباسي بعدما قام المسلمون بترجمة التراث اليوناني إلى درجة كبيرة، حتى اعتبرها البعض هي الحاكم والمرجع والمعيار في الفكر والعلوم، وأثرت المذاهب الفكرية في الحياة الاجتماعية والدينية، حتى غدا الحياد عن فكر طائفة من الناس خروجًا عن الدين وضلالة، كما حدث في فتنة خلق القرآن التي أثارها المعتزلة، فامتُحن بها العلماء ورُجِّوا في السجون من أجلها.

(١) النورسي، اللمعات، ترجمة: الملا محمد زاهد الملاذكردی، (صيدا: ٢٠١٣م)، ص: ٣٢٢.

(٢) النورسي، المكتوبات، ترجمة: الملا محمد زاهد الملاذكردی، (صيدا: ٢٠١٣م)، ص: ٣٢٢ - ٣٢٣.



وفي المقابل قام العلماء الربانيون بوضع الموازين القسط، ومنهج التأويل الحق للقرآن وآياته، بما لا يتعارض مع العقل، ويجمع بين الدين والفلسفة أحسن جمع بلا إفراط ولا تفريط، حتى غدا العقل كالعين، والشرع كالشمس لا يستغني أحدهما عن الآخر لرؤية الصراط المستقيم والسير فيه، وفهم القرآن فهماً صحيحاً كما أراده منزّله جل وعلا.

فوضع هؤلاء العلماء قواعد صارمة لتأويل النصوص الدينية وتفسيرها، درءاً لتعارض العقل والنقل، وفصلاً للمقال لِمَا بين الشريعة والحقيقة من الاتصال؛ فتأويل القرآن الكريم يخضع لقواعد علمية صارمة عند هؤلاء العلماء.

ومجال التأويل يطبق كثيراً في النصوص الدينية التي يوهم ظاهرها مخالفة العقل للنقل، فهنا يلجأ العلماء للتأويل كي يوضحوا أن النص الديني لا يخالف العقل بتاتاً.

وبما أن العقل عند الفلاسفة هو الأساس والمرجع في فهم الكون، وما خالفه يضرب به عرض الحائط، لذا فقد لجؤوا لتأويل النصوص الدينية التي لا يمكن لهم رفضها، تأويلاً يتفق مع مذاهبهم العقلية الفلسفية.

• ثالثاً: منهج الدراسة وحدودها:

- اتبعتُ في هذه الدراسة مناهج عديدة؛ منها: المنهج الوصفي الذي عرضتُ من خلاله آراء ابن سينا الفلسفية حول مقاصد القرآن الرئيسة؛ وهي: الألوهية والمعاد والنبوة، وغيرها من قضايا مهمة، وربطتُ ما ذكر من هذه القضايا بما أورده ابن سينا في هذه التفاسير وغيرها من مؤلفاته.

واعتمدتُ المنهج المقارن؛ حيث قارنتُ آراء ابن سينا الفلسفية حول القضايا السابقة، مع آراء غيره من العلماء والفلاسفة الذين اتفقوا معه أو خالفوه. وأما المنهج النقدي فقد بينتُ وناقشتُ من خلاله ما خالف فيه



ابن سينا الدين مخالفة صريحة؛ كإنكاره الحشر الجسماني، مع ذكر الردود المناسبة عليه، وكذلك ناقشتُ من خلال المنهج النقدي حقيقة ما نُسب إلى ابن سينا من هذه التفاسير، فبينتُ هذه الدراسة ما اتفق على نسبتها إليه، وما كان فيه شك في نسبتها إليه.

وكذلك حاولتُ من خلال المنهج المتبع في تحقيق النص الوصول إلى أقرب نص كتبه مؤلفه ابن سينا.

- أما حدود الدراسة فهي كتب ابن سينا في التفسير ممّا وصلنا مخطوطًا أو مطبوعًا.

• رابعًا: الدراسات السابقة:

من خلال استعراض مصادر البحث ومراجعته يمكن للقارئ أن يتبين غزارة المادة العلمية التي كتبت عن فكر ابن سينا وأعماله الفلسفية، أما أعماله في مجال التفسير فقد كتب عنها القليل، ومن أهمها: ما كتبه د. حسن عاصي بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا».

ولكن هذه الدراسة التي قمت بها هي أول دراسة علمية جمعت وحققت معظم تراث ابن سينا في التفسير: المخطوط منه والمطبوع، إضافة إلى دراسة منهجه العام في التفسير الفلسفي للقرآن الكريم.

• خامسًا: الاتجاهات الفلسفية في التفسير:

أول ما يتبادر للذهن عند الكلام عن التفسير الفلسفي للقرآن الكريم هو تفسير القرآن بناء على المفاهيم العامة للفلسفة التي يراود بها: «البحث في تقديم تصوّر عن الكون، وعلة وجوده، وعلاقته بموجده، وعلاقة بعضه ببعض»^(١).

(١) محمد نبيل طاهر العمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة: دراسة وصفية مقارنة، إسلامية المعرفة، السنة الثالثة والعشرون، العدد: ٩٢، ربيع ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ص: ١٨.



فالمقصود من الفلسفة ههنا هو المعنى الاصطلاحي، وهذا المعنى الاصطلاحي قد اختلف العلماء والفلاسفة في تحديده، إذ عرّف الكندي الفلسفة بأنها: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»^(١).

وعرّفها الفارابي بأنها: العلم الإلهي. وقد قسم هذا العلم إلى ثلاثة أجزاء، يهّمنا منها القسم الثاني، وهو ما: يفحص فيه عن مبادئ البراهين في العلوم النظرية والجزئية^(٢).

وعرّفها ابن سينا عن طريق تقسيم الحكمة إلى ثلاثة أقسام، أعلاها العلم الأعلى المسمى العلم الإلهي، وهو ما يطلق عليه اسم: الفلسفة^(٣)، كما سترى لاحقاً.

وعرّفها الخوارزمي بأنها: «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»^(٤).

(١) الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م)، ط: ١، ص: ٧٧، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ١٩.

(٢) علق علي أبو ملحم محقق كتاب «إحصاء العلوم» للفارابي، علق على عبارة: (العلم الإلهي) قائلاً: «العلم الإلهي، أو الإلهيات، أو الميتافيزيقيا، أو الفلسفة الأولى، أو الفلسفة العامة، هو علم النظر فيما وراء الطبيعة، وموضوعه كما يقول ابن سينا الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة: انظر الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، تحقيق: علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦م)، ط: ١، ص: ٧٥، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ١٩.

(٣) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، (القاهرة: دار العرب، ١٩٨٩م)، ط: ٢، ص: ١٠٤ - ١٠٥، المرجع السابق نفسه، ص: ١٩.

(٤) الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٩م)، ط: ٢، ص: ١٥٣، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ١٩.



وأما الجرجاني فعَرَّفها بقوله: «التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية، ... أي: شبهوا به في الإحاطة بالمعلومات، والتجرد من الجسمانيات»^(١).

ومن تعاريفها لدى المحدثين تعريف محمد يوسف الذي قال بأنها: «المعرفة الحقّة لله تعالى، والكون السماوي، والأرض، والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان، والمبدأ الأول لذلك كله...»^(٢). وعَرَّفها زميلنا د. عزمي السيد بقوله: «بحث عقلي منظم، في صورة كلية متعمقة، يدور حول حقيقة الوجود والموجودات، وحول كيفية تعامل الإنسان معها»^(٣).

وبالرغم من اختلافات الباحثين المحدثين في تعريف الفلسفة إلا أنهم اتفقوا في أمرين اثنين تقوم عليهما الفلسفة، وهما: العقل والوجود، العقل بمبادئه ومعطياته، والوجود بمطلقه»^(٤).

وقد أخذ التأويل الفلسفي للقرآن الكريم اتجاهات عديدة بهدف الجمع بين الدين والفلسفة:

١ - الاتجاه الفلسفي التوفيقي:

يمثل التوفيق المعقول، وهذا ما نجده عند الكندي وابن رشد وابن طفيل.

(١) الشريف أبو الحسن علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م/١٤٢٤هـ)، ط: ٢، ١٧٠ - ١٧١، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ١٩.

(٢) العمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ١٩.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٠.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ٢١.



- فالكندي مثلاً يرى أنه لا تعارض بين نصوص الشرع والعقل، فكل ما جاء به النبي ﷺ من عند الله تعالى يمكن فهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل^(١)، فحاول التوفيق بين الفلسفة والدين في تأويل آيات عديدة في رسالته: «سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ»، فأول السجود تأويلاً لغوياً بالطاعة والانقياد في قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: ٦]^(٢).

فليس المقصود بالسجود هنا السجود الذي في الصلاة بوضع الجبهة على الأرض، وإصاق الكفين والركبتين بالأرض، فالطاعة في البذور هو بتغيرها من النقص إلى التمام، فهي تخرج من باطن الأرض حتى تصبح نبتة ظاهرة لها سوق وأوراق، وزكاء النبات وكثرته وإثماره يسمى طاعة.

وكذلك أول الكندي سجود الكواكب لله تعالى بأنه الانتهاء لأمر الأمر ﷻ، وتأدية وظيفتها المعينة لها في نظام العالم^(٣).

وقد حاول الكندي في رسائل عديدة له التوفيق بين الفلسفة والدين، ومنها: رسالته في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في معرفة الفلسفة، ورسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، وسجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ^(٤).

(١) حيدر عبد الحسين قصير، التأويل الفلسفي لآيات القرآن الكريم: الكندي نموذجاً، مجلة الخليج العربي، جامعة البصرة، مركز دراسات البصرة والخليج العربي، المجلد: ٤٤، العدد: ١ و٢، ص: ٣٥٠.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، رسالة تحقيق: محمد أبو ريدة، (دار الفكر العربي: القاهرة: ١٩٥٠م)، والرسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ، ص: ٢٤٤ - ٢٤٧.

(٣) حيدر عبد الحسين قصير، التأويل الفلسفي لآيات القرآن الكريم: الكندي نموذجاً، ص: ٣٥١ - ٣٥٢.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٨.



وحاول الكندي أن يوفق بين الفلسفة والدين، وأن يبين أن لا تعارض بينهما؛ لأن الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها، وفي معرفة الحق كمال النوع الإنساني، وهذا ما يؤكده الدين تمامًا^(١).

حيث قال الكندي في رسالته لأحمد بن المعتصم: «يحق أن يتعري من الدين مَنْ عاند فيه علم الأشياء بحقائقها، وسماها كفرًا، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتباس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه»^(٢).

فالكندي يوجب تعلم الفلسفة؛ لأنها كالدين تدعو للفضيلة وتنذ الرذيلة، ومن واجب الإنسان تعلم الأشياء الحسنة التي تدعو إليها؛ لأنها توجب سعادة الدارين.

ويرى الكندي أن لا تعارض بتاتًا بين العقل ونصوص الشرع، وأن ترك التأويل أو إنكاره هو علامة على الجهل بعلم أحكام الشرع ومقاصده، وأسرار اللغة، ويؤدي أحيانًا لجمود نبوة النبي ﷺ، وعدم فهم ما أتى به من أحكام^(٣).

- وكذلك فعل ابن رشد في كتابه: «فصل المقال لما بين الشريعة والحقيقة من الاتصال»، خلافًا لما قام به مسبقًا في كتابه: «مناهج الأدلة في عقائد الملة»^(٤).

(١) حيدر عبد الحسين قصير، التأويل الفلسفي لآيات القرآن الكريم: الكندي نموذجًا، ص: ٣٤٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٩.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٥٠.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٧.



وقد توصل ابن رشد في كتابه «فصل المقال» إلى: «أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجواهر والغريزة»^(١).

وهذا ما أكده ابن حزم بقوله: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة»^(٢).

ومن المحدثين الذين يمثلون هذا الاتجاه التوفيقي، ويرون العلاقة الوطيدة بين الفلسفة وحكمة القرآن: محمد يوسف موسى، وعلي سامي النشار، وعمر محمد التومي الشيباني^(٣).

٢ - الاتجاه الفلسفي المحض:

يمثل التوفيق من خلال مشكلات الفلسفة، وهذا ما نجده عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا في المشرق العربي، وهذا ما سنراه ونفصله في تفاسير ابن سينا.

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمارة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩م)، ط ٣، ص: ٦٧، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ٣٧.

(٢) ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، (بيروت، دار الجيل، د. ت)، ج: ١، ص: ١٧١، وقارن بالعمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ٣٧.

(٣) العمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ٣٥ - ٣٦، ويوجد أساتذة باحثون لا يرون علاقة وطيدة بين حكمة القرآن والفلسفة البشرية، ومنهم: طه عبد الرحمن. المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤.



وقد سار الجميع في التوفيق بين الفلسفة والدين عبر مسارين، فالتأويل العقلي عند الفلاسفة أخذ وجهين:

أ - تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الفلسفة.

ب - إخضاع الحقائق الدينية للأراء الفلسفية^(١).

٣ - الاتجاه الكلامي^(٢) (اتجاه علماء الكلام الذي يردُّ على الفلسفة المخالفة للدين):

مثَّلَ هذا الاتجاه الإمام الغزالي أحسن تمثيل، فهو يرى أن التأويل لا يمكن أن يخوض فيه إلا الراسخون في العلم، لذلك فقد عارض الغزالي اتجاهات الفلاسفة التي تخالف الشرع، ووضع قانونًا خاصًا للتأويل، يقول الغزالي: مَنْ طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها، يقدر على التوفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة.

ففي الأمور العقديّة الغيبية التي وردت في الشارع، ويوهم ظاهر النص فيها تعارضًا بين العقل والنقل، يقف الغزالي من تأويلها موقفًا وسطًا لفك ذلك التعارض الظاهر، ويتمثل ذلك بالآتي:

أ - الإقرار بمحدودية علم الإنسان في الأمور الغيبية، فقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

(١) حيدر عبد الحسين قصير، التأويل الفلسفي لآيات القرآن الكريم: الكندي نموذجًا، ص: ٣٤٧.

(٢) يرى عرفان عبد الحميد: أن علم الكلام هو فلسفة الإسلام الحقيقية المنبثقة من الدين. العمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، ص: ٣٤.



فلا يطمع العالم بمعرفة كل مراد الله تعالى، أو كل مراد النبي ﷺ، لأن هذه المتشابهات مستترة عن العلماء الراسخين فضلاً عن المتوسطين، ومن ادعى اطلاعه على كل مراد النص الشرعي فهو دليل على قصور فهمه.

ب - أن برهان العقل لا يمكن تكذيبه أبداً، فالعقل لا يكذب أبداً؛ إذ به عرفنا صدق الشرع، إذن لا بد أن يصار إلى التأويل الذي يعني صرف المراد عن المعنى الظاهري لمعنى آخر دل عليه السياق بدليل؛ فمثلاً: إذا قيل عن الأعمال: إنها توزن، وهي عَرَض، والعَرَض لا يوزن، إذن لا بد من تأويل وزنها، وإذا قيل: إن الموت يؤتى به على شكل كبش أملح فيذبح، إذ الموت عَرَض لا يؤتى به، والذبح فصل الرقبة عن الجسد، والموت لا جسد له ولا رقبة، فلا بد من التأويل أيضاً.

ج - «أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله ﷻ ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر، فإن مراد المتكلم إنما يُعرف إذا أظهر مراده، فإذا لم يظهره فمن أين يعلم المراد؟ فذلك لا يتأتى إلا بحصر جميع وجوه الاحتمالات، وإبطال الجميع إلا واحداً يتعين بالبرهان. ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثيرة، فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم»^(١).

وإذا كانت طبيعة منطلقات الفلسفة مختلفة عن طبيعة منطلقات القرآن الكريم، فلا يمكن دراسة القرآن من خلال إخضاعه للنظريات الفلسفية القديمة أو المعاصرة، فكل نص يُدرس حسب طبيعته ومنطلقاته.

(١) سعيد زابد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة عند ابن سينا، حولية كلية الآداب - جامعة الكويت، رقم: ٦، الرسالة: ٢٨، عام ١٩٨٥م، ص: ٣٣ - ٣٤.



يقول د. عبد الحميد مذكور: «ننظر بهذه النظرة الطبيعية المنهجية إلى ما قدمه لنا الفلاسفة الإسلاميون، ليس كل ما قاله الفلاسفة الإسلاميون متوافقًا، ولا آتيا على نفس المنهج الذي جاء به القرآن، القرآن عنده تصوّر للوجود، وعنده منهج للمعرفة، وعنده تحديد للغايات؛ فهو نصّ يختلف في منطلقاته، وفي غاياته، وفي مناهجه التي يسلكها من أجل تحقيق هذه الغايات عن غيره من النصوص والنظم الفكرية. ولذلك إذا قال الفلاسفة: إنّ في القرآن تخيلاً، وهذا طبعاً ظهر عند بعض الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، فعلينا أن نسايل هذا في ضوء تلك النظرة للنصّ القرآني ككتاب له تصوّر للوجود والمعرفة»^(١).

والمقصود بالتخييل هو «ألا يكون للأمر المذكور في الخطاب المباشر حقيقة في ذاته، ولكنه مجرد تعبير عن حقائق أخرى أكثر تجريداً لا تظهر في الخطاب المباشر، بطريقة تدفع الناس إلى أخذ هذه الحقائق في الاعتبار»^(٢).

فمثلاً: يتكلم القرآن الكريم عن بعث الأجساد يوم القيامة، وعن النعيم الحسي والعذاب الحسي في الآخرة، ويسوق على ذلك براهين عديدة عقلية وحسية عايشها بعض الأنبياء عليهم السلام؛ كإحياء الطير لإبراهيم، أو إحياء الموتى لعيسى، أو إماتة عزيز مئة عام ثم بعثه، أو نوم أهل الكهف ثلاثمئة وتسع سنوات، فهذه كلها حقائق قرآنية مبرهنة، ففي مثل هذا الأمر انقسم الفلاسفة في تأويلها قسمين كما ذكرنا آنفاً:

(١) عبد الحميد مذكور، حوار حول العلاقة بين الفلسفة والقرآن، موقع مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1-2-al-flsft-walqr-aan-1-2. استرجع في

٢٠١٩/٦/٢٣ م.

(٢) المرجع السابق نفسه.



- قسم كالكندي وابن رشد اللذين أكدا ما أكده القرآن دون اللجوء إلى تأويلات مبالغ فيها، وقالوا: إن ما قاله القرآن قد قيل بطريقة لا تستطيع العقول البشرية أن تعبّر عنها بمثل هذا الوضوح وهذا البرهان وهذا الإيجاز.

- وقسم آخر مثل الفارابي وابن سينا اللذين انتهجا منهج التأويل المبالغ فيه، وقالوا: إن ذلك تخيل، فنفوا حقيقة ما عبر عنه القرآن، وأولاه بما يتناسب مع معتقداتهم الفلسفية، فنفوا الحشر الجسماني، ونفوا النعيم الحسي والعذاب الحسي في الآخرة، فوقعا في الخطأ، لأنهما أخضعا القرآن لمناهج غريبة عنه وعن طبيعته، «فالقرآن يمتاز في مصدره، ويمتاز في مقامه الذي يعلو كلّ النصوص البشرية، ويتصف بعصمة ليست موجودة بأيّ نصّ من النصوص البشرية، فلا أستطيع أن أخضع هذا لما تقوله الفلسفة أو أن أحكمّ عليه نُظْمًا فكرية خارجة عنه، فالقرآن ليس كتابَ فلسفة، بل هو كتاب شامل في العلم، والمعرفة، والأخلاق، والحاضر، والمستقبل، والواقع، والآتي، وفي كلّ شيء»^(١).

فليس من المقبول عقلاً أن أفجّم منهجًا على منهج؛ كتحكيم المنهج الرياضي في مكان المنهج الطبيعي، فكل نص له طبيعته التي يناسبها منهج محدد، وكما يقول د. عبد الحميد مذكور: «كلّ ظاهرة تدرس بمنهجها مع ضرورة (هذه عقيدتنا)، فلنا أن نقول ما نشاء فيما يتعلق بعقيدتنا، وليس من حقّ أحدٍ أن يلزمنا، أو أن يستورد لنا دواء لا يتعامل مع طبيعة الأشياء الموجودة عندنا؛ الأفكار والفلسفات، وانظروا إلى (راسل) وهو كبير من كبار مؤرخي الفلسفة الغربية يقول: «الفلسفة بنت بيئتها، وبنت ثقافتها، وبنت حضارتها»، فعندئذٍ لا أستطيع أن أعمم هذه الأحكام التي تظهر في أوروبة

(١) عبد الحميد مذكور، حوار حول العلاقة بين الفلسفة والقرآن، مرجع سابق.



على العالم، ومن حقّ كلّ قومٍ من الناس أن ينظروا إلى مقدّساتهم على أنها مقدّسة، وأنها يجب أن تعامل بمنهجها الذي يتلاءم معها»^(١).

فتحكيم المناهج القادمة من هناك - من الساحل الآخر من البحر الأبيض المتوسط - في القرآن لا يؤدي إلى إنصاف هذا القرآن؛ لأنه يتعامل مع القرآن على أنه مجرد نصّ، ونحن نرى في المناهج الغربية الكلام عن موت المؤلف، فكيف أتحدث عن موت المؤلف بالنسبة للقرآن الكريم؟! أو أقول: إنّ الذي يبدع هو القارئ، إذن أين المبدع الأصلي؟! كيف أتجاهل مثل هذا المبدع الأصلي الذي تدور من حوله الرؤى، وتدور من حوله الاجتهادات؟!.

فالحمد لله أن هياً لهذا القرآن رجالاً وعلماء راسخين في العلم وضعوا الحق في نصابه، وأخرجوا الأمة من ظلمات التأويل الباطل إلى التأويل الذي يرتضيه الرحمن جل وعلا ذو العرش المجيد، وهذا هو ديدن المجددين للدين، الذين يأتون على رأس كل قرن فيجددون فكره، وينقونه من تحريف الغالين من الحداثيين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهليين.

فالفهم الصحيح لكتاب الله تعالى ودقته هو الذي به يتميز العلماء، لذا مدح الله تعالى سيدنا سليمان فقال: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

وصدق سيدنا علي - سيد المفسرين والمؤولين للقرآن - عندما أوضح مسألة الخصوصية في فهم القرآن الكريم، فعن أبي جحيفة، قال: قلت لعلي بن أبي طالب: هل عندكم كتاب؟ قال: «لا، إلّا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم»^(٢).

(١) عبد الحميد مذكور، حوار حول العلاقة بين الفلسفة والقرآن، مرجع سابق.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب كتابة العلم، (دار طوق النجاة، د.ت)،

رقم ١١١، ج: ١، ص: ٣٣.



وقد كان دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»^(١).

وما الفهم الدقيق للقرآن الكريم وتأويله إلا الفقه الحقيقي، فاللهم فقهنا في الدين، وعلمنا التأويل، واحفظ كتابك أبد الأبد.

* * *

(١) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، برقم ٦٣٣٦، ج: ٣، ص: ٥٣٤، وابن حبان، صحیح ابن حبان، رقم ٧٠٦٣، ج: ١٥، ص: ٥٣١.

المبحث الأول

ترجمة الرئيس ابن سينا (Avicenna)

(٣٧٠ - ٤٢٨ هـ / ٩٨٠ - ١٠٣٧ م)

• أولاً: اسمه وكنيته ولقبه:

العلامة الشهير الفيلسوف الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي البلخي ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق^(١).

(١) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٦ م)، ط: ٤، ج: ١٧، ص: ٥٣٢، ولمزيد من المعلومات انظر: عبد الحي بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م)، ط: ٢، ج: ٣، ص: ٢٣٤ - ٢٣٧، وخير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤ م)، ط: ٦، ج: ٢، ص: ٢٤١، وبطرس البستاني، دائرة المعارف، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج: ١، ص: ٥٣٥ - ٥٣٩، وموجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، (الشارقة: ١٩٩٥ م)، ط: ١، ج: ١، ص: ١٩٦ - ٢٠٨، وجورج شحاتة قنواتي، مؤلفات ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠ م)، ص: ١٥، حاشية رقم: ١، ومحمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣ م)، ط: ٢، ص: ٣١ - ٣٧، وخصوصاً حاشية رقم: ١، ص: ٣١، و A. M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., ed. B. Lewis, J. Schacht and others, Vol. III, (Leiden, 1986), pp.941-947.. See also George Hourani, «Avicenna, essay on the Secret of Destiny», in *Classics of Philosophy*, ed. Louis P. Pojman, (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp.429-431 and W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 1995, 2nd ed.), pp.69-74. وهناك مصادر عديدة مفصلة في ترجمة ابن سينا ألقت الضوء على حياته وأسفاره وكتبه، وشيوخه، وتلامذته، ومن أهم هذه المصادر:



من أشهر الحكماء والأطباء العرب؛ فهو: أبقراط الطب، وأرسطو الحكمة عند العرب والإفرنج^(١)، «وهو رأس الفلاسفة الإسلاميين لم يأت بعد الفارابي مثله»^(٢).

ويلقب بألقاب عديدة؛ منها: الحكيم، والوزير، وشرف الملك، وحجة الحق، وأشهرها: الشيخ الرئيس، ويرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أن الشيخ

١ - ترجمة تلميذه أبي عبيد عبد الواحد الجوزجاني، التي أخذها مباشرة عن ابن سينا، وأكملها بما يعرفه من أحوال شيخه منذ أن لقيه وحتى أن توفي. وتعد هذه الترجمة مصدرًا لكل من ترجم لابن سينا.

٢ - تاريخ حكماء الإسلام، لظهير الدين أبي الحسن علي بن زيد البيهقي (ت: ٥٦٥هـ/١١٦٩م).

٣ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لأبي الحسين علي بن يوسف القفطي (ت: ٦٤٦هـ/١٢٤٨م).

٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لموفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الشهير بابن أبي أصيبعة (ت: ٦٦٨هـ/١٢٦٩م).

ونجد ترجمته في كتب التاريخ والتراجم العامة، مثل: وفيات الوفيات لابن خلكان، والوفاي بالوفيات لابن أيبك الصفدي، ومرآة الجنان للياضي، والبداية والنهاية لابن كثير.

ولا يكاد يخلو كتاب من كتب التراجم العامة أو الفلسفة أو الطب أو غيرها من ذكر لابن سينا، إلا أن ابن الجوزي أغفل في كتابه المنتظم ترجمته، وتأثر بذلك ابن الأثير فلم يذكره في الكامل إلا باختصار شديد مع الذم.

وهناك مصادر لترجمته بالتركية وبالفارسية؛ مثل: ترجمة أحمد بن عمر بن علي المعروف بالنظامي العروضي السمرقندي في مصنفه المشهور: جهار مقالة.

أما الكتابات الحديثة فكثيرة جدًا وبلغات العالم المختلفة، فقد نشرت له ترجمة في دمشق باللغتين العربية والفرنسية عام ١٩٨٢م، تحقيق: محمد فريد جحا ومحمود الفاخوري.

وقد كتبت عدة رسائل ماجستير ودكتوراه عن ابن سينا وفكره، وما زالت الكتابة عنه مستمرة حتى يومنا هذا.

بتصرف من رسالة وفاء تقي الدين، المصطلحات العلمية في كتاب القانون لابن سينا، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، نوقشت في ١٩٩٨/٥/٢٨م،

ج: ١، ص: ١٩ - ٢٣. وقارن كذلك بموجز دائرة المعارف الإسلامية، ج: ١، ص: ٢٠١ - ٢٠٢.

(١) البستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٥٣٦.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.



لقب اكتسبه ابن سينا من اشتغاله بالعلم، والرئيس من اشتغاله بالسياسة^(١)، فقال: «فالشيخ لقب علمي، والرئيس لقب سياسي، والشيخ الرئيس يدل على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة، وبين السياسة والوزارة، فهو أشبه بالحاكم الفيلسوف كما أراد أفلاطون في جمهوريته»^(٢).

• ثانيًا: مولده ووفاته:

أصل والده من بلخ، وولد في قرية من قرى بخارى اسمها: أفشنة^(٣)، وهي قرب قرية خرميئين التي عمل بها أبوه.

وكان مولده عام (٣٧٠هـ/٩٨٠م)، ولم يتزوج أو يعقب ذرية. وتوفي في همدان يوم الجمعة من شهر رمضان بتاريخ (٤٢٨هـ/١٠٣٧م)^(٤).

(١) لمزيد من المعلومات عن المفصل الرئيسة لنظرة ابن سينا السياسية والاجتماعية انظر: المقالة المهمة لرضوان السيد: «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي»، في كتاب: ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨١م)، ص: ١٣١ - ١٥٥.

(٢) وفاء تقي الدين، المصطلحات العلمية في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٢٥ - ٢٦.

(٣) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤، وأحمد بن القاسم الخزرجي، ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في أخبار الأطباء، نشره August Muller، وأعيد طبعه في القاهرة ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج: ٢، ص: ٢٠. وانظر كذلك في

A. M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 111, p. 941.

(٤) تتفق معظم المصادر في ذكر تاريخ وفاة ابن سينا على أنه كان في (٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، وأما تاريخ ولادته فكانت عام (٣٧٠هـ/٩٨٠م)، ذكره البيهقي في تاريخ الحكماء، وتابعه على ذلك كل من ابن خلكان في الوفيات، والصفدي في الوافي بالوفيات، وابن العماد في الشذرات، والبغدادي في خزنة الأدب، فكانت مدة حياته ثمانين وخمسين سنة وسبعة أشهر قمرية لا شمسية كما جاء عند البيهقي. أما ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء فقد ذكر أن تاريخ ولادته كان سنة (٣٧٥هـ/٩٨٥م)، وتابعه على ذلك الذهبي، حيث قال: «مات بهمدان... وله ثلاث وخمسون سنة»، وأما سبب هذا الوهم فقد أجلته وفاء تقي الدين في =



• ثالثاً: مراحل حياته:

عاش ابن سينا في الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأول من القرن الخامس الهجريين، في فترة كثيرة الأحداث، متشابكة المؤثرات، خصبة النتائج، وأمضى حياته متنقلاً بين بخارى وهمذان وأصبهان وغيرها من بلاد تركستان وخراسان وما وراء النهر، حيث تنازعت السيادة دول أربع؛ هي: دولة السامانيين، ودولة ملوك خوارزم، ودولة الغزنويين، ودولة البويهيين، وهي دول استقلت بأمورها إثر ضعف السلطة المركزية لخلفاء بغداد^(١).

ترعرع ابن سينا في بيت علم وسياسة حيث كان أبوه من العمال المتميزين في بخارى التي انتقل إليها من بلخ عام (٣٧٥هـ/٩٨٥م)، وكذلك كان والده من دعاة الإسماعيلية من أتباع الحاكم العبيدي^(٢).

= رسالتها للماجستير بقولها: «وبعد البحث والتتبع يظهر أن هذا الرقم (٥٣) أخذ من عبارة البيهقي [في تاريخ الحكماء]: «وكان عمر الشيخ (نح) سنة من السنين الشمسية مع كسر، فالحرف (ن) يقابل في حساب الجمل الرقم ٥٠، والحرف (ح) يقابل الرقم ٨، ولكن بعض من يجهل هذا الاستخدام الحسابي لحروف أبجد من النسخ أو المترجمين قد يظن حرف الحاء جيمًا، أقول: من يجهل ... وبما أن قيمة حرف الجيم ٣ فيصبح عمر الشيخ عند وفاته (٥٣) بدلًا عن (٥٨) ومن هنا ينشأ الخطأ في سنة ولادته». وفاء تقي الدين، المصطلحات العلمية، ج: ١، ص: ٣٠، وقارن بالذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٤، وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤، ومحمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣٢، الحاشية رقم ٤، و ص: ٣٦، الحاشية رقم ٥. أما جورج قناتي فقد ذكر تاريخًا لولادته هو (٣٧٣هـ/٩٨٣م). انظر: جورج شحاتة قناتي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٠.

- (١) وفاء تقي الدين، المصطلحات العلمية في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٥.
- (٢) الزركلي، الأعلام، ج: ٢، ص: ٢٤٢، والبستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٢٠٢. لا يؤيد د. محمد عاطف العراقي أن ابن سينا كان إسماعيليًا؛ لأنه لم يقبل آراءهم كما تدل كتبه على ذلك. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣٢، مع الحاشية رقم ٤.



وقد اهتم أبوه بتعليمه اهتمامًا بالغًا، فعندما بلغ العاشرة من عمره كان قد أتقن علم القرآن العزيز، والأدب، وحفظ أشياء من أصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة^(١).

وخلال مدة طلبه للعلم لم ينم ليلة واحدة بكاملها، بل كان يتبع الليل النهار^(٢) قراءة وحفظًا، وإذا أشكل عليه شيء دخل المسجد وصلى ركعتين حتى يجليه الله تعالى له. وإذا وصل إلى معرفة أو حل مشكلة تصدق بالمال الكثير كما حصل له عندما عثر على كتاب أبي نصر الفارابي «أغراض ما بعد الطبيعة» الذي بواسطته استطاع فهم كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» (Aristotal's Metaphysics)^(٣).

فلم يستكمل من العمر ثماني عشرة سنة إلا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها، واستحكم في علمها^(٤) فلسفة وطبًا على وجه الأخص.

وأول مؤلف له كان كتاب «المجموع»، وهو كتاب في مختلف العلوم عدا الرياضيات^(٥)، ألفه في ريعان شبابه^(٦).

فقد توفر لابن سينا من الذكاء الخارق والفهم الثاقب ما جعله يستوعب علوم عصره في سن مبكر؛ لذلك كان هذا الأمر مفتاحًا ليدخل عالم السياسة ويكون طبيبًا ونديمًا للسلطين والأمراء.

وبقي في بخارى حتى توفي والده وهو في الثانية والعشرين من عمره.

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٣٥.

(٣) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(٤) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(٥) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣٤.

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.



كان أول اتصال له بالسلاطين مع أمير خراسان نوح بن منصور الساماني الذي استدعى ابن سينا ليطلبه^(١).

وفي عام (٣٩٢هـ/١٠٠٢م) إثر سقوط عرش السامانيين^(٢) في يدي أمير غزنة السلطان محمود بن سبكتكين فر من بخارى إلى كركانج (عاصمة خوارزم)، ثم أقام في جرجان عام (٤٠٣هـ/١٠١٢م) وطاف في البلاد، وناظر العلماء، واتسعت شهرته، ثم تقلد الوزارة لشمس الدولة في همذان^(٣).

كانت حياة ابن سينا في همذان تتميز بأنها حافلة بالنشاط الفكري والاجتماعي والسياسي، حيث صنف فيها كثيرًا من مؤلفاته المهمة، مثل: الشفاء، وجزء من القانون، والهداية، ورسالة حي بن يقظان، وكتاب القولنج، وغيرها^(٤). استمر على هذا الحال إلى أن ثار عليه عسكر همذان ونهبوا بيته، فتوجه إلى أصفهان وأكمل تصنيف كتبه هناك، مثل: النجاة، وكتاب العلائي، وكتاب الإنصاف^(٥).

ثم مرض ابن سينا مرضًا شديدًا يذكر المترجمون أن سببه الإسراف في شهوات الأكل والشراب والجماع، فقصد همذان مع علاء الدولة فأخذه القولنج، ثم حصل له الصرع وسقطت قوته، فأهمل العلاج وقال: المدبر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة. ثم اغتسل وتاب،

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٥.

(٢) حكم السامانيون سجستان وكرمان وجرجان وما وراء النهر وخراسان من عام (٢٦٠هـ) وحتى (٣٨٩هـ). انظر: علي بن عبد الله الدفاع، روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم، (الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، د.ت)، ص: ٦٥.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣٤.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٦.



وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة، ثم مات رَحِمَهُ اللهُ ودفن في همدان^(١).

وبموته انطوت صفحة فيلسوف عظيم من فلاسفة الإسلام الذين ملؤوا الدنيا بعلمهم، فماتت أجسادهم، ولكن آثارهم بقيت بعدهم حية؛ فقد استوعبت مؤلفاته نتاج وثمار الثقافة المصرية والفارسية واليونانية في عصره، وقدم لنا مادة غزيرة في كل مجال من مجالات المعرفة الإنسانية، بدرجة تحار أمامها العقول، فلا يذكر اسم ابن سينا إلا وتذكر معه العبقرية في الفلسفة والنبوغ في الطب^(٢).

ولقد كان ابن سينا حقاً كما لقب: الشيخ الرئيس، والمعلم الثالث (أرسطو المعلم الأول، والفارابي المعلم الثاني)، وجالينوس العرب، وأمير الأطباء^(٣).

• رابعاً: شيوخه:

درس المنطق والفلسفة والهندسة وعلم النجوم على يد أستاذه أبي عبد الله الناتلي^(٤)، ولما رأى الناتلي شدة ذكائه حذر والده من أن يشتغل ابن سينا بغير العلم^(٥). وقد فاق أستاذه في العلوم التي درسها عليه، حتى إنه كان يحل له بعض المسائل التي عجز أستاذه عن فهمها.

أما في الطبيعيات والإلهيات وعلم الطب فقد درسها وحده^(٦). وقد عمل في الطب «أدباً لا تكسباً، وعلمه وفاق فيه على الأوائل والأواخر في أقل

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.

(٢) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٣٧.

(٣) علي بن عبد الله الدفاع، روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم، ص: ٦٦.

(٤) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج: ١، ص: ١٩٦.

(٥) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.

(٦) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج: ١، ص: ١٩٦.



مدة، وأصبح فيه عديم القرين فقيد المثل، واختلف إليه فضلاء هذا الفن يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة، وسنه إذ ذاك ست عشرة سنة^(١).

أما الفقه فقد تلقاه عن الشيخ إسماعيل الزاهد^(٢)، وقد اتصل بكثير من العلماء خلال حياته، منهم: ابن مسكويه، وأبو الريحان البيروني، وأبو القاسم الكرمانى وغيرهم.

• خامساً: طلابه:

تلقى عليه طلاب كثير، منهم: الجوزجاني، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، وأبو منصور بن زبلا (زبلة)، والأمير أبو كاليجار، وسليمان الدمشقي، وأبو عبد الله المعصومي، وكان يقول عنه ابن سينا: «هو مني بمنزلة أرسطو من أفلاطون»^(٣).

• سادساً: مواقف العلماء والمترجمين من ابن سينا:

كان لمخالفة ابن سينا أسس العقيدة الإسلامية في القضايا الإلهية؛ كصفات الله تعالى والحشر الجسماني وغيرها من قضايا، والتزامه بالفكر الأرسطي والأفلاطوني الذي يتعارض مع الإسلام معارضة واضحة؛ ردة فعل عنيفة من المسلمين، وانقسم المترجمون له ما بين مؤيد ومعارض.

وتمخض فشله في التوفيق بين الدين والفلسفة عن هدم الثقة بالفلسفة، حتى قال ابن رشد: إن ابن سينا قد غير مذهب القوم في الإلهيات حتى صار

(١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٥.

(٢) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.

(٣) موجز دائرة المعارف الإسلامية، ج: ١، ص: ٢٠٣.



ظنيًا. كما أدى اعتباره بعض الآيات رمزًا وإشارة إلى هدم الثقة بالقرآن كله^(١)، فالغزالي كَفَّرَه، وابن الصلاح قال عنه: «لم يكن من علماء الإسلام، بل كان شيطانًا من شياطين الإنس»^(٢).

وسلك مسلك الغزالي وابن الصلاح في الطعن والذم والحكم عليه بالضلال علماء كثر، مثل: الذهبي، وابن حجر، وابن تيمية. وأما الذين مدحوه؛ فمنهم: ابن خلكان، وابن تغري بردي، وابن أبي أصيبعة، والصفدي، والقفطي.

أما حكمنا عليه فهو كما حكم الإمام بديع الزمان سعيد النورسي عليه وعلى أمثاله من الفلاسفة بقوله: «فإن فلاسفة الإسلام الدهاة الذين غرهم مظهر الفلسفة البراق فانساقوا إلى طريقها كابن سينا والفارابي؛ لم ينالوا إلا أدنى درجة الإيمان، ودرجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجة الإسلام الإمام الغزالي حتى تلك الدرجة»^(٣).

وبما أن ابن سينا تاب وندم آخر حياته، وكان قصده - الذي لم يوفق إليه - تنزيه الله تعالى وتحقيق الكمال له، فلا يمكن الحكم عليه بالكفر^(٤).

(١) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية)، ص: ٢١٠ - ٢١٤.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٧.

(٣) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ص: ٦٤٥.

(٤) لابن سينا رباعية يبرئ فيها نفسه من الكفر، يقول فيها:

كُفِّرْ مُثْلِي لَيْسَ سَهْلًا أَنْ يُرْجَمَ أَيْنَ مِنْ مُحَكَّمٍ إِيْمَانِي أَخَكَمَ
أَوْجِدُ الدَّهْرَ مُثْلِي كَافِرٌ فَإِذَنْ لَمْ يَبْقَ فِي الْعَالَمِ مُثْلِي

انظر: سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: صلاح الصاوي، ومراجعة: ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١م)، ص: ٥٦.



انظر مثلاً إلى كلامه الذي يدل على إيمانه في نهاية سورة الإخلاص؛ حيث جعل المقصد من طلب العلوم بأسرها معرفة الله تعالى وصفاته^(١)، فعلم التوحيد هو الأصل المهم الذي لا يتجلى نفوس العباد إلا به، ولا يتخلص إلى خوف المعاد إلا به^(٢).

وفي خاتمة سورة الفلق دعا أن يرزقه الله التجرد التام والتأله الكامل. وفي خاتمة سورة الأعلى جعل المقصد الأساس من إنزال الكتب من عند الله على أنبيائه ﷺ هو تقرير مطالب ثلاثة: الإلهيات، ومعرفة النبوات، ومعرفة المعاد، ويُن أن الاشتغال بما سوى هذه المطالب عبث؛ لأن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بمعرفة هذه المطالب الثلاثة^(٣).

وفي رسالة له إلى الشيخ أبي سعيد يقول فيها: «فإنه ظاهر باطن، تجلى لكل شيء بكل شيء، وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد...، وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة، وأفضل السكنات الصيام، وأنفع البر الصدقة، وأزكى السير الاحتمال، وأبطل السعي المرايا، ولن تخلص النفس من الدرن ما التفت إلى قيل وقال، ومناقشة وجدال، وخير العمل ما صدر عن مقام نية، وخير النية ما يفرج عن جناب العلم، والحكمة أم الفضائل، ومعرفة الله أول الأوائل، إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح. أقول قولي هذا وأستغفر الله العظيم وأشهد به، وأتوب إليه، وأستكفه وأسأله أن يقربني إليه إنه سميع قريب، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب...»^(٤).

(١) ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص: ٢٣٤.

(٢) ابن سينا، رسالة العلم اللدني، تحقيق: حسن عاصي، ضمن كتابه: التفسير الفلسفي واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ١٩٣.

(٣) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٦ (في كتابنا هذا).

(٤) ابن سينا، مكتوب إلى الشيخ أبي سعيد للشيخ أبي علي بن سينا، مخطوطة نورعثمانية، ص: ٢٤٧ ب.



وهذه أبيات يدعو فيها ابن سينا ربه طمعاً في رحمته، فيقول:
 رَجَعْنَا إِلَيْكَ الْآنَ فَاقْبَلْ رُجُوعَنَا وَقَلِّبْ قُلُوبَنَا طَالَ إِعْرَاضُهَا
 فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تُبْرِئْ مَقَامَ نُفُوسِنَا فَتَشْفِي عَمَائِيهَا، إِذَنْ فَمَنْ يَشْفِي؟^(١)

وقد تأثر ابن سينا بمن قبله من الفلاسفة وأثر فيمن بعده؛ أما الذين تأثر بهم؛ فمثل: أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، وثابت بن قرة، والكندي، والفارابي وغيرهم. وأثر ابن سينا بمن بعده؛ كالغزالي، والشهرستاني، وأبي البركات البغدادي، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون، وفخر الدين الرازي، وألبرت الكبير، وغيرهم كثير.. «فابن سينا قد ترك طابعه الدائم على الفلسفة، وهذا الطابع هو ما لفت الأنظار إلى دراسة أفكاره، والانتهاه إلى دحضها أو تأييدها، لذا فسيظل اسم هذا الفيلسوف يتردد ما بقيت لفظة فلسفة أو علم»^(٢).

وهذه الترجمة ترجمة مختصرة لحياة هذا الفيلسوف العظيم الذي كان بحق أعجوبة الزمان، وداهية من دهاة الفلاسفة في العالم.

* * *

(١) لم أستطع أن أجد هذه الأبيات في المصادر الأصلية عن ابن سينا، ونقلتها من كتاب: محمد همام فكري، الشيخ الرئيس ابن سينا، شيخ الحكماء وأمير الأطباء، (قطر: مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، ٢٠٠٣م)، ص: ٣٠.

(٢) محمد عاطف العراقي، ابن سينا، ص: ٢٥ - ٢٦.

المبحث الثاني

أسلوب ابن سينا ومنهجه في التفسير الفلسفي للقرآن الكريم

• أولاً: أسلوب ابن سينا في هذا التفسير:

يعدُّ هذا التفسير تفسيراً فلسفياً وليس من قبيل التفسير بالمأثور، فهو من مؤلفات ابن سينا البارزة في المجال الفلسفي، فأسلوبه العام هو أسلوب الكتابة الفلسفية السائدة في عصره، ولكنه متأق في إنشائه.

ويمتاز بالتعريف والتصنيف والوصف، والمقارنة بين أوجه الشبه والاختلافات في الموضوعات التي درسها، فابن سينا قد ضَمَّن فيه آراءه الفلسفية الإلهية، بدءاً من القول بالمبدأ الأول، وواجب الوجود، والعلة الأولى، إلى قضية الصفات وكيفية صدور المخلوقات عن الله تعالى، وعرف النفس، وتكلم عن قضايا في المعاد والنبوة وغيرها.

وهذا الأسلوب الذي اتبعه ابن سينا في هذا المخطوط يتفق اتفاقاً تاماً مع فكره الفلسفي في سائر كتبه وتآليفه. وهو خلال شرحه لبعض القضايا في هذا التفسير يحيل على أهم كتاب من كتبه وهو «الشفاء».

يشرح ابن سينا كل آية على حدة، ويستخدم أسلوب الفنقلة في السؤال والجواب عن المسائل المعروضة؛ كأن يقول: (فإن قيل... فالجواب كذا... أو فنقول...)، ثم يضع خاتمة لتفسيره يلخص فيها مجمل الأفكار التي ناقشها في شرحه للآيات.



ومما يتميز به أسلوب ابن سينا في مصنفاته عامة^(١) وفي هذا التفسير خاصة هو أسلوب ضرب الأمثلة، والتقسيمات الثنائية والثلاثية وغيرها، وغلبت عليه النزعة المنطقية في تأليفه، فمثلاً: استخدم القضايا الشرطية المنفصلة باستخدام (أما...)، وكذلك استخدم القضايا الشرطية المتصلة: كما في قوله: «ألا يرى أنه إذا وضع الشمع وكان ما يضيء خمسة أذرع من هذا الجانب، وجب أن يضيء من سائر الجوانب بهذا المقدار، فأما أن يضيء من أحد الجوانب خمسة أذرع ولا يضيء من الجانب الآخر إلا نصف ذراع من غير حائل ولا مانع؛ فهذا غير معقول»^(٢).

وكما في استخدامه لأداة الشرط (لَمَّا) فيقول مثلاً: «ولمَّا كانت الماهيات الممكنة غير مستغنية في شيء من أوقات وجودها... عن إفادة المبدأ الأول، لا جرم ذكر تلك بلفظ الرب والإله...»^(٣).

أضف لذلك فهو يهتم بإيضاح مقاصد السورة، فمثلاً عند تفسيره لسورة الأعلى قسمها لثلاثة مطالب رئيسة، وهي ما يتعلق منها بالألوهية ثم النبوة ثم المعاد، ويختتم تفسير السورة بتلخيص لمقاصد السورة، فيقول: «واعلم أنه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلاثة، ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى • صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٨ - ١٩]، والمعنى: أن جميع كتب الله تعالى المنزلة على أنبيائه ليس المقصود منها إلا تقرير هذه المطالب الثلاثة؛ وهي: معرفة الإلهيات أولاً، ثم معرفة النبوات ثانياً، ثم معرفة المعاد ثالثاً»^(٤).

(١) عبد الفتاح العيسوي، فلسفة الطب في الإسلام: الكتاب الأول: ابن سينا، (الإسكندرية: ٢٠٠٣م)، ط: ١، ص: ١٩٦.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ١٩٥ - ١٩٦ (في كتابنا هذا).

(٣) ابن سينا، تفسير سورة الفلق، ص: ٢٧١ (في كتابنا هذا).

(٤) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٥ - ٢٠٦ (في كتابنا هذا).



ثم يوضح ابن سينا أن سعادة الإنسان لا تتم إلا بمعرفة هذه المقاصد الثلاثة، وأن الانشغال بغيرها عبث. وتطبيقه لهذا المنهج في إيضاح مقاصد السورة يحقق الهدف الرئيس من التفسير.

وكذلك فعل عند ختامه لتفسير سورة الإخلاص، فقال: «ولمّا كان المقصد الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات الله، لا جرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن»^(١).

• ثانيًا: أصول التفسير عند ابن سينا:

يخضع ابن سينا النص القرآني لفلسفته، فيفسره تفسيرًا مجازيًا رمزيًا، فنظامه الفكري بمجمله فلسفي - وليس إسلاميًا محضًا، فابن سينا مستقل في تفكيره، فأفكاره عن الصلاة مثلاً عقلانية تمامًا، فهي في أعلى أشكالها: «علاقة حميمة مع عالم الأشياء المتخيلة، ورؤية عقلانية للوجود الضروري»^(٢).

وكذلك عندما فسر آية النور في معرض كلامه عن إثبات النبوة جوابًا عن تساؤلات وردت إليه، حيث طبق في تفسيرها مفهومه عن العقل مستندًا إلى أرسطو، ونشير باختصار لتأويلاته: فالمشكاة هي العقل المادي، النفس العقلية، والمصباح هو العقل المكتسب، وهو مفهوم مهم في نظرية المعرفة

(١) ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، تحقيق ودراسة: عبد الله الخطيب، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة السابعة عشرة، العدد: الحادي والخمسون، شوال ١٤٢٣هـ/ديسمبر ٢٠٠٢م، ص: ٨٥، وانظر: ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص: ٢٤٦ (في كتابنا هذا).

(٢) ابن سينا، رسائل ابن سينا، تحقيق: عبد الله بن أحمد العلوي، (بيروت: شركة دار الوراق، ٢٠١٧م)، ص: ١٩.



عند الفارابي، وشجرة الزيتون هي القوة الفكرية، وتسمى: لا شرقية ولا غربية، لأنها لا تنتمي إلى قوى العقل المضئية، ولا إلى النفس الغريزية المظلمة. يكاد زيتها يضيء... هو مديح لهذه القوة الفكرية...»^(١).

وكذلك فابن سينا فسر هذه الآية بناء على تصوره للنفس، وهذا النص الثاني من تفسيره لآية النور يقرب من التفسير الباطني، فهو مقتطع من الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم^(٢).

وأما النص الأول المرفق بهذا الكتاب ففيه عبارات تكشف المنزع الصوفي لابن سينا بوضوح، وذلك في قوله: «فهو - أي: وجوده تعالى - منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شيء منها»^(٣)، ولكنك لو نظرت ما قبله وما بعده لرأيت أنه يمكن تأويله بغير ذلك؛ إذ يدل ما قبله وما بعده على أن الله تعالى بث النور في العالم، ولولا ذلك لَمَا وجد العالم.

تأمل قوله قبل هذه العبارة: «بل كل ممكن من الممكنات الموجودة، وكل ذرة من الذرات الموجودة، منورة موجودة بنور وجوده تعالى». وقال بعدها: «فجميعها بحيث لو اهتمدوا إلى طريق مستقيم فليس ذلك إلا بنور وجوده تعالى؛ فالله تعالى هادي أهل السموات والأرضين إلى ما يحتاجون إليه فيما هو مصالح دينهم ودنياهم»^(٤).

(١) رسائل ابن سينا، مرجع سابق، ص: ٢٠ - ٢١.

(٢) ابن سينا، الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة، ص: ١٢٤ - ١٢٨.

(٣) ابن سينا، تفسير آية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، ص: ٣٠١ (في كتابنا هذا).

(٤) المرجع السابق نفسه.



ويدل على ما سبق ارتضاؤه لتأويل آخر هو: الله منور السموات والأرض بأن يجعل النور بمعنى المنور والمزين.

وفي قوله تعالى: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، يسوي ابن سينا بين الأنفس أو أرواح النجوم، وبين الملائكة في المفهوم الإسلامي، ويقول: إن المقصود بالملائكة هنا هو الأفلاك الثمانية، وبالعرش: الفلك الأعلى المحيط.

ويتبين ممّا سبق من كيفية تعامله مع النصوص القرآنية: أنه يقدم لنا منهجه في كيفية قراءة القرآن الكريم قراءة فلسفية^(١).

وفي الرسالة اللدنية المنسوبة لابن سينا بعنوان: العلم اللدني^(٢)، وفي معرض رده على سؤال يدعي فيه قائله بأن العلم هو الفقه والتفسير والكلام فحسب، وليس وراءها علم، وأن هذه العلوم لا تحصل إلا بالتعلم والتفقه، يقول:

(١) ابن سينا، رسائل ابن سينا، تحقيق: عبد الله بن أحمد العلوي، ص: ٢١.

(٢) أستغرب استخدام ابن سينا في رسالته: (العلم اللدني) لعبارة: «فإن لطائفنا، أعني: علم المتصوفة»، فهو لم يكن صوفيًا وإنما كان منتسبًا للحكمة والفلسفة، ويفتخر بها ويعتبرها العلم الحقيقي، حيث يقول عند كلامه عن أنواع النفوس والطرق المؤدية للسعادة: «فالحقائق يأتقان العلم الفلسفي، فالواجب ألا يتقاعد عن تحصيل الفلسفة التي هي المنجاة...». انظر: ابن سينا، رسالة في السعادة والحجج العشرة أن النفس الإنسانية جوهر، ضمن: رسائل ابن سينا، تحقيق: عبد الله بن أحمد العلوي، ص: ١٠٤، وحسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، رسالة: العلم اللدني، ص: ١٨٢-٢٠٢، نسبت الرسالة اللدنية هنا لابن سينا مع أنها معروفة للغزالي، وكما في نسبتها لابن سينا اختلاف بين العلماء والباحثين، فكذلك في نسبتها للغزالي اختلاف، فمنهم من أكد نسبتها للغزالي كعبد الرحمن بدوي والمستشرق ماسنيون، ومنهم من شكك في نسبتها للغزالي كمشهد العلاف والمستشرق منتغمري وات. انظر الرسالة اللدنية في ويكيبيديا: https://ar.wikipedia.org/wiki/المنحول_في_، وانظر مقالة العلاف حول كتب الإمام الغزالي الثابت منها <https://web.archive.org/web/20190209135434/http://ghazali.org/biblio/> استرجع بتاريخ ٢٩/٦/٢٠٢٠م.



«وكيف يُعَلِّمُ علْمُ التفسير؟ فإن القرآن هو البحر المحيط المشتمل على جميع الأشياء^(١)، وليس جميع معانيه وحقيقة تفسيره مذكورة في هذه التصانيف المشهورة بين العوام، بل التفسير غير ما يعلم ذلك المدعي^(٢)».

ويمدح ابن سينا تفسير السلمي الذي ذكر أمورًا أخذها عن أهل الحقيقة وهي ليست موجودة في تفاسير الثعلبي والماوردي والقشيري من التفاسير المشتهرة عند العامة، وينكر ابن سينا على هذا الرجل المعترض عدم علمه بأنواع العلوم وأقسامها، وأن من بينها العلم اللدني غير المكتسب^(٣)، فالجاهل للشيء ينكره^(٤).

ثم يقول ابن سينا: «فإن القرآن من أعظم الأشياء، وأثبتها وأجلها وأعزها، وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط به كل عقل، إلا من أعطاه الله فهمًا في كتابه.. والله تعالى أخبر في القرآن عن جميع العلوم، وجلي الموجودات وخفيها، وصغيرها وكبيرها، ومحسوسها ومعقولها، وإلى هذا أشار الله تعالى وتقدس حيث قال: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كَنْبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿لِيَذَّبَرُواْ عَنِتْهُ وَيَتَذَكَّرُواْ أَلَّا يُلَاقُواْ الْعَذَابَ﴾ [ص: ٢٩] ولهذا كان أمر القرآن أعظم الأمور... فأأي مفسر أدى حقه؟ وأي عالم خرج من عهده؟ نعم كل واحد من

(١) المقصود من ذلك أن القرآن الكريم فيه كل أنواع العلوم: الأصلية والفرعية، العقلية والشرعية.

(٢) ابن سينا، العلم اللدني، تحقيق: حسن عاصي، ضمن كتابه: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م)، ص: ١٨٤.

(٣) يعرف ابن سينا العلم اللدني بأنه: العلم المحصل عن الإلهام، ولا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري ﷻ، وإنما هو كالضوء عن سراج الغيب، يقع على قلب صافي فارغ لطيف، ويفرق ابن سينا بين الإلهام وبين الوحي فهو يقول: «والعلم المحصل عن الوحي سمي علمًا نبويًا، والذي يحصل عن الإلهام سمي لَدُنِّيًّا». ابن سينا، العلم اللدني، تحقيق: حسن عاصي، ضمن كتابه: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ١٩٨.

(٤) المرجع السابق نفسه، ص: ١٨٥.



المفسرين شرح في شرحه بمقدار طاقته، وخاض في برهانه بحسب قوة عقله، وقدركنه علمه»^(١).

ثم يقدم لنا ابن سينا منهجًا واضحًا في تأويل النص القرآني، حيث يقول: «ويجب على المفسر أن ينظر في القرآن من وجه اللغة، ومن وجه الاستعارة، ومن وجه تركيب اللفظ، ومن وجه مراتب النحو، ومن وجه عادة العرب، ومن وجه أمور الحكماء، ومن وجه كلام المتصوفة، حتى يقرب تفسيره إلى التحقيق، ولو اقتصر على وجه واحد، واقتنع في البيان بفن واحد، لا يخرج عن عهدة البيان، وتتوجه عليه حجة الإيمان وقراءة القرآن»^(٢).

ويضيف ابن سينا أيضًا: «ومن أراد أن يتكلم في تفسير الكتاب... ويصيب في كلامه فيجب عليه أولاً تحصيل علم اللغة، والتبحر في علم النحو، والرسوخ في ميدان الإعراب، فإن علم اللغة مرقاة وسلم إلى جميع العلوم، ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم... فعلم اللغة أصل الأصول.. فعلم اللغة سبيل إلى علم التفسير والأخبار، وعلم القرآن والأخبار دليل إلى علم التوحيد، وعلم التوحيد هو الأصل المهم الذي لا يتجلى نفوس العباد إلا به، ولا يتخلص عن خوف المعاد إلا به»^(٣).

ففي رسالة «العلم اللدني» يدعو ابن سينا للجمع بين علوم ثلاثة للتوصل إلى التحقيق في تفسير القرآن، وهذه الثلاثية تتألف من: اللغة، والفلسفة، والمعرفة الصوفية، وبدونها لا يقترب التفسير من التحقيق، وتقوم على المفسر الحجة لا له. ويمكننا القول: إن هذا هو قانون ابن سينا في التأويل،

(١) التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، مرجع سابق، ص: ١٩٢.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ١٩٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ١٩٣، وقارن بسيف الدين ماجدي، ابن سينا وتأويل القرآن: المنهج والدلالات، مجلة المدونة، العدد: ٢ و ٣، ٢٠١٥م، ص: ١٦٠ - ١٧٠.



ومن هنا نحن ابن سينا في تفسيره للقرآن الكريم منهج التفسير الرمزي، إذ به تتحقق المعاني الحقيقية المقصودة للمتكلم الأزلي سبحانه.

وهذا القانون العام في التأويل أوضحه ابن سينا أيضًا في «الأضحوية في المعاد» أثناء رده على من قال بحشر الجسد وحده متمسكًا بظاهر ما ورد في الشرع من بعث الأموات^(١).

وينص قانون ابن سينا في التأويل على أنه: لا يمكننا أن نعتمد في فهمنا للنصوص القرآنية على ظاهرها دائمًا؛ لأن الخطاب الشرعي يراد به خطاب الجمهور كافة، فهو يتنزل لأفهامهم، ويقرب لأذهانهم حقائق غامضة بأمر محسوسة اعتادوها، وبتمثيلات وتشبيهات واستعارات تقرب البعيد، وتشرح الغامض، فما عبر عنه الشارع من أمور متعلقة بالتوحيد على سبيل التشبيه بالمخلوقات، أو ما عبر عنه الشارع بتعبيرات جسمانية؛ هي في الأصل أمور روحانية متعلقة بالآخرة، فهذه التعبيرات قد سلك فيها القرآن مسلك الرموز والإشارات والتمثيلات التي يراد بها الاستعارة والمجاز لا الحقيقة في أغلب الأحيان، لذا فلا يمكن أن يكون ظاهر الشريعة حجة في مثل هذه الأبواب.

قال ابن سينا: «فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما لا يفهمون من أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لَمَا أغنت الشرائع البتة، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟»^(٢).

(١) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، (طهران: شمس تبريزي، ١٣٨٢هـ)، ص: ٩٧ - ٩٨. وقارن بسعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة ابن سينا، حويلات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية ٦، الرسالة: ٢٨، ١٩٨٥م، ص: ٤١ - ٤٣، وص: ٥١ - ٥٣.

(٢) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ١٠٣.



• ثالثاً: أهم الأصول والقواعد التي يجب على المفسر الالتزام بها:

- إن لتفسير القرآن الكريم وتأويله أصولاً وقواعد عديدة، من أهمها:
- ألا يصدر المفسر عن هوى في نفسه فينزل التفسير على مذهبه وعقيدته^(١).
- وأن يلتزم بدلالات اللغة العربية وبمعاني الألفاظ على معهود العرب عند نزول الوحي^(٢).

يقول ابن فارس: «إن علم اللغة كالواجب على أهل العلم؛ لئلا يحيدوا في تأليفهم وفتياهم عن سنن الاستواء... والواجب علم أصول اللغة والسنن التي بأكثرها نزل القرآن»^(٣).

- فلا يجوز للمفسر أن يصرف ألفاظ الشرع عن ظواهرها الموافقة لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو اصطلاح الشرع^(٤)، فيعدل عنها إلى أمور مجازية أو باطنة لا يحتملها النص، ولا يسبق منها إلى الأفهام فائدة كما

(١) فضل عباس، اتجاهات التفسير ومناهج المفسرين في العصر الحديث: التفسير أساسياته واتجاهاته، (عمان: مكتبة دنديس، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ط: ١، ص: ٢٠٧.

(٢) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ط: ١، ج: ٢، ص: ٦٠ - ٦٥، وقارن بمحمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه وضبطه: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ط: ١، ج: ١، ص: ٣٩، ٤٢.

(٣) أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة والعربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م)، ص: ٥٠ - ٥٥.

(٤) قارن بالزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ط: ١، ج: ٢، ص: ١٨٣، وسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ط: ١، ج: ١، ص: ١٢٦ - ١٣٠، ١٦١ - ١٦٢، ٢٣٢، وأبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ط: ١، ص: ١٧ - ٢٢، وعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول الإسلام ليزدوي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م)، ج: ١، ص: ٤٥ - ٤٧.



فعلت الفرق الباطنية في تأويلها للقرآن الكريم^(١)، فيحرم هذا النوع من التفسير؛ لأنه يؤدي لتعطيل العمل بكثير من تشريعات الله تعالى، وتفرغ القرآن من معانيه^(٢)، وهذه هي الضلالة بعينها، وهذا ما أكدته العلماء.

فقد ذكر التفتازاني بأن النصوص على ظواهرها، وأن العدول عنها إلى معانٍ يدعيها أهل الباطن إلحاد، إذ قصدوا نفي الشريعة بالكلية^(٣).

وقد حرم السيوطي تحريمًا غليظًا أن يفسر القرآن بما لا يقتضيه جوهر اللفظ كما فعل بعض المتصوفة^(٤).

وقال ابن القيم: «فأصل خراب الدنيا إنما هو التأويل الذي لم يردده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده»^(٥).

وقال الغزالي: «إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها من غير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل

(١) انظر ما كتبه فهد عبد الرحمن الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ط: ٣، ج: ١، ص: ٧٣ - ٧٦، وفهد بن عبد الرحمن الرومي، أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ)، ط: ٦، ص: ١٤٢، وقارن بعبد المجيد محمد إسماعيل السوسوة، الأسس العامة لفهم النص الشرعي، دراسة أصولية، (صنعاء: دار الجامعات اليمنية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ص: ٢٣.

(٢) عدنان محمد زرزور، مدخل إلى القرآن والحديث، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ط: ١، ص: ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٣) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: عبد السلام بن عبد الهادي شتار، (بيروت: دار البيروتي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ط: ١، ص: ١٩٢، وقارن بمحمد بديع موسى، تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، (عمان: دار الإعلام، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ط: ١، ص: ٣٩٩.

(٤) عبد الرحمن أبو بكر السيوطي، التحرير في علم التفسير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ط: ١، ص: ١٥٠، وقارن بـ ص: ١٥٥ عند كلام السيوطي عن النوع الثاني والتسعين: غرائب التفسير التي لا يحل حمل القرآن عليها أبدًا، ولا تذكر إلا على سبيل التحذير.

(٥) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، (صيدا: المكتبة العصرية)، ج: ٤، ص: ٢٥١ - ٢٥٢، وقارن بمحمد بديع موسى، تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، ص: ١٢.



العقل، اقتضى ذلك بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضابط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكنه تنزيله على وجوه شتى، وهذا أيضًا من البدع الشائعة العظيمة الضرر... وبهذا الطريق توصل الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنزيلها على رأيهم»^(١).

وقال الإمام مجاهد رَحِمَهُ اللهُ: لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب..

وأشار الإمام الشافعي إلى سبب جهل الناس واختلافهم وتفرقهم بقوله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس»..

وعلق السيوطي رَحِمَهُ اللهُ على هذا الكلام - مبيّنًا بعض الآثار الناجمة من الجهل بقواعد اللغة - بقوله: «وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بلسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة، وتخريج ما ورد فيهما على لسان اليونان ومنطق أرسطاطاليس الذي هو في حيز، ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاوراة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، فمن عدل عن لسان الشرع إلى لسان غيره، وخرج

(١) محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في تأويل القرآن، مراجعة وضبط: محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ط: ١، ج: ٢، ص: ٨٥ - ٨٦. وقد حاولت البحث عن النص الأصلي في مؤلفات الإمام الغزالي فلم أظفر به. ويمكن الرجوع لقانون التأويل عند الغزالي في كتابه: إجماع العوام عن علم الكلام، (جدة: دار المنهاج، ٢٠١٧م)، ص: ٤٩ - ١٠٢.

الوارد من نصوص الشرع عليه؛ جهل وضل، ولم يصب القصد؛ فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ، وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة^(١).

وقال ابن قتيبة: «لا يعرف فضل القرآن ويدرك معانيه إلا من كثر نظره واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب»^(٢).

ولم يقتصر منهج تأويل النص القرآني بصرف مراده عن المعنى الظاهر إلى معنى خفي على الباطنية؛ كالإسماعيلية والقرامطة، بل تعداه إلى غيرهم من الفلاسفة؛ كالفارابي وإخوان الصفا وصولاً إلى ابن سينا^(٣)، بل إننا ما زلنا نجد آثاره حتى عصرنا الحالي، فأدى مذهبهم في التأويل إلى أن تحلل الناس من روابط الفضيلة، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية، فرفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي من المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، وخلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون، فهم منكرون للشرائع والنحل، جاحدون لتفاصيل الأديان والملل، معتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة^(٤).

لقد اعتمد الفلاسفة في تفسيرهم القرآن على المبادئ الفلسفية، وانطلقوا منها وفسروا القرآن الكريم بناء عليها، فوقعوا في أخطاء ومخالفات شرعية وعقدية، لأن الفلسفة احتوت في جانبها الإلهي أموراً أشبه ما تكون بالخرافات؛ كنظرية الفيض التي تتكلم عن علاقة الله بالكون وكيف خلقه^(٥).

(١) السيوطي، صون المنطق، ص: ١١٥.

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ط: ٢، ص: ١٢.

(٣) قارن بمحمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ٢٦ - ٢٧، ٣١، وانظر كذلك: مقدمة سليمان دنيا لتهافت التهافت، لأبي الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م)، ط: ٣، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٤) أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٥) مفا قاله الغزالي في نقض نظرية الفيض عند الفلاسفة: «ما ذكرتموه تحكمات، وهي على =



ولذلك لا يمكن الوثوق بالفلسفة في جانبها الإلهي؛ لأنها نتاج بشري احتوى على أباطيل اختلطت مع بعض الحقائق، فكيف يفسر القرآن بالأباطيل؟!^(١).

• رابعًا: التفسير الرمزي^(٢) للنص القرآني عند ابن سينا والرد عليه:

من أبرز طرق المنهج الفلسفي في التأويل هو التفسير الرمزي للنص القرآني، فابن سينا الفيلسوف المفسر اتبع هذا المنهج الفلسفي في تفسير

= التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان في منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه... إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون». أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، ص: ١٤٤. وانظر: نقض نظرية الفيض عند الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص: ١٠٧ - ١١٠، وقارن بجميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، فصلة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج: ١، م ٥٠، ١٣٥٠هـ/١٩٧٥م، ص: ٢، وفي هذه الصفحة كلام عن نقد ابن رشد لابن سينا والفارابي حول قولهم بنظرية الفيض، وقارن كذلك بجميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، (دمشق: دار الأندلس للطباعة والنشر، د. ت)، ص: ٨٤ - ٩٩، ومحمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص: ٥٨ - ٥٩.

(١) علق فضيلة الزميل أ. د. عبد السلام المجيدي هنا قائلاً: هنا وجدت الدراسة مترعة بالفوائد التأصيلية، فعند الكلام عن الأصول والقواعد التي يلتزم بها المفسر يجد المرء الجواب الفاصل في بيان قيمة التفسير الفلسفي للقرآن المجيد، وقد لخص د. الخطيب ذلك بقوله أعلاه: «ولذلك لا يمكن الوثوق بالفلسفة في جانبها الإلهي لأنها نتاج بشري احتوى على أباطيل اختلطت مع بعض الحقائق، فكيف يفسر القرآن بالأباطيل؟!».

(٢) الرمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، والرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين. والرمز: كل ما أشرت إليه مَثَلًا بلفظ بأي شيء أشرت إليه، بيد أو بعين. قال ابن وهب: وأما الرمز فهو ما أخفي من الكلام... وإنما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس والإفشاء به إلى بعضهم، فيجعل للكلمة أو للحرف اسمًا من أسماء الطيور والوحش أو سائر الأجناس، أو حرفًا من حروف المعجم، ويطلع على ذلك الموضع من يريد إفهامه رمزه، فيكون ذلك قولًا مفهومًا بينهما، مرموزًا عن غيرهما. وقد أتى في كتب المتقدمين والحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير، وكان أشدهم استعمالًا للرمز أفلاطون. فالرمز إذن ذلك الذي يتعدى معناه المباشر، أو هو كلمة قد تمثل معاني أخرى أبعد من المعنى الحرفي لها. وقد شاع في العصر الحديث مذهب يعرف بالرمزية =



القرآن عمومًا، وفي هذه التفاسير خصوصًا، وسنرى كيف أغرق ابن سينا في التفسير الرمزي للقرآن الكريم، فكان «يشرح ما ترمي إليه آيات القرآن من معانٍ خفية شرحًا يخيل إليك بعده أنك أمام أفكار فلسفية لا نصوص دينية، فهو قد جعل القرآن ينطق بحقائقه الفلسفية»^(١).

واعتبر ابن سينا أيضًا أن الحقائق القرآنية رموز وإشارات لحقائق أخرى دقت عن أفهام العامة، وخفيت على عقولهم القاصرة، فرمز إليها النبي ﷺ بآيات القرآن الكريم التي يمكن أن يفهموها، وأخفى عنهم ما يعجز عن إدراكه عامة الناس إلا الخواص منهم^(٢)، وهذا ما صرح به ابن سينا في رسالته: «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم» فقال: «ونأخذ الآن في حل المراميز التي سألتني عنها، وقيل: إن المشترك على النبي أن يكون كلامه رمزًا وألفاظه إيماءً، وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجلة فلاسفة

= (Symbolism)، وقد عده نقاد الأدب من المذاهب الحديثة التي نشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في أوروبا، وكان من أهم مبادئه: الاعتماد على أساليب تعبيرية جديدة للإيحاء بالمعنى والإحساس، مثل: تراسل الحواس، حيث يسمع المسموم، ويشم المسموع، واستخدام الصفات المتباعدة للتشخيص (الضوء الباكي)، والإكثار من الصور الجزئية، وتجميعها حول محور رئيس بكثافة. انظر: أحمد مطلوب، معجم مصطلحات النقد العربي القديم، (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠١م)، ط: ١، ص: ٢٤١، ويحيى بن حمزة العلوي، الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم حقائق الإعجاز، تحقيق: بن عيسى باطاهر، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م)، ط: ١، ص: ٣٩٥، وبن عيسى باطاهر، البلاغة العربية مقدمات وتطبيقات، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨م)، ط: ١، ص: ٢٣ - ٢٤، وعبد الباسط بدر، مذاهب الأدب الغربي رؤية إسلامية، (الكويت: لجنة مكتبة البيت، ١٩٨٥م)، ط: ١، ص: ٧٨.

(١) حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ط: ٦، ج: ٢، ص: ٤٦٠.



يونان وأنبياءهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم؛ كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون... ومتى كان يمكن للنبي محمد ﷺ أن يوقف على العلم أعرابياً جافياً، ولا سيما البشر كلهم، إذ كان مبعوثاً إليهم كلهم^(١).

١ - أمثلة من تأويلات ابن سينا الرمزية للنصوص:

لما انفتح أمام ابن سينا هذا الباب من التأويل الرمزي للآيات القرآنية والأحاديث النبوية، دخله كله وذهب فيه إلى انتهاء، فالتكاليف الشرعية في القرآن كالصلاة إن هي إلا أشياء يقصد الشرع منها تكميل النفس، ومتى حصلت الغاية فلا داعي إذن للوسيلة، لذا فالصلاة لا تجب على الخواص.

وابن سينا حينما اقتضاه منطق من الفيض إلى القول بأن كل ما يفيض عن الله يجب أن يكون خيراً محضاً أو شئاً يغلب خيره على شره، ورأى أن الشرع يعتبر الشياطين من الجن مصدر شر في الكائنات، أول ذلك بأنه عبارة ورمز إلى الغرائز في النفس الإنسانية.

يقول ابن سينا عند تفسيره للوسواس الخناس في قوله تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ أَلْوَسَاسِ الْخَنَاسِ﴾: «هو القوة التي توقع الوسوسة؛ وهي القوة المتخيلة»^(٢).

ثم يقول عند تفسير قوله تعالى: ﴿مِنْ أَلَجَنَةِ وَالنَّاسِ﴾: «الجن هو الاستتار، والناس هو الاستثناس، فالأمور المستترة هي الحواس الباطنة، والمستأنسة هي الحواس الظاهرة»^(٣).

(١) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٩٨، وقارن بنسخة دار العرب، ص: ١٢٥.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الناس، ص: ٢٨٣ (في كتابنا هذا).

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٨٤ (في كتابنا هذا).



فهو بهذا التأويل الرمزي ألمح إلى إنكار حقيقة وجود الجن، وضحى بالنصوص القرآنية التي لا تحتل التأويل؛ لأن عالم الجن والشياطين حقيقة لا يمكن تأويلها بالحواس الباطنة، فسورة الجن وآيات كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة المتواترة والصحيحة تثبت إثباتاً قاطعاً أن الجن مخلوقات مكلفة، فكيف يمكن بعد ذلك إنكارهم، وصرف معاني النص القرآني إلى تأويلات باطلة؟^(١).

وكذلك أول ابن سينا قصة آدم وإبليس، فلم يتورع عن القول بأن هذه قصة رمزية تشير من بعيد إلى قصة الصراع بين الروح والجسد، وأنكر واقعية بعض القصص التي وردت في شأن الأمم الماضية، واعتبرها قصصاً صاغها النبي ﷺ بمخيلته القوية، ليحمل الناس على الفضيلة، وبهذا الاجترأ على كتاب الله تعالى استحالت قصص القرآن الكريم من حوادث واقعية إلى حوادث خيالية^(٢)، وهذا مخالف مخالف صريحة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢].

وقد ذهب ابن سينا في التأويل مذهباً أبعد ممّا سبق، فأنكر الحشر الجسماني؛ لأنه لا يمكن أن يقاس على موازين عقلية، وأنكر النعيم والعذاب الجسميين في الآخرة، فأول كل الآيات التي تتكلم عن الأمور المادية المتعلقة بالحشر الجسدي وبالنعيم والعذاب في الآخرة، أولها بأنها أمثلة وتشبيهات تقريبية ضربت لتفهم العوام^(٣)، وراح يدل على استحالة

(١) يقول أ.د. عبد السلام المجيدي عند مراجعته لهذا الكتاب: من الممتع قراءة هذه الدراسة، إذ هي مترعة بالفوائد، حيث يتضح من دراسة التفسير الرمزي الزينغ الهادر في التفسير الفلسفي؛ إذ لم يعد لظواهر القرآن مكان، بل أصبحت لينة يتلاعب بها المؤولون لا في حيز المتشابه، بل يكاد يشمل ذلك المَحْكَمَات.

(٢) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٣) جمال رجب سيد بي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، ص: ٢٥٤ - ٢٦٠.



الحشر الجسماني، وقرر أن اللذة الحقيقية التي ينشدها الحكيم هي السعادة الروحية التي هي التشبه بالخالق والقرب منه، وهو ما يعبر عنه ابن سينا في مؤلفاته بالتأله^(١).

وفي رسالة: «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم» يفسر ابن سينا الجنة والنار والصراط تفسيراً رمزياً بعيداً عما ثبت في المأثور الصحيح وعند أهل السُنَّة والجماعة^(٢)، فقسم العوالم إلى ثلاثة أقسام: عالم حسي، وعالم خيالي وهمي، وعالم عقلي، فالعالم العقلي هو الجنة، والعالم الخيالي هو النار، والعالم الحسي هو عالم القبور.

أما بالنسبة للصراط الذي ورد وصفه في الأحاديث النبوية الشريفة أنه أخذ من السيف وأدق من الشعرة، فيقول ابن سينا: «إن تفسير الصراط مرتبط بمفهوم الجنة والنار الذي تقدم ذكره أعلاه..» ثم يشرح المقصود من الصراط بقوله: «اعلم أن العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات إلى استقراء الجزئيات، فلا محالة أنها تحتاج إلى الحس الظاهر، فتعلم أنه يأخذ من الحس الظاهر إلى الخيال إلى الوهم، وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب حتى يبلغ ذاته العقل، فهو إذن يرى كيف [يكون] الحد صراطاً وطريقاً في عالم الجحيم، فإن جاوزه بلغ عالم العقل، فإن وقف فيه وتخیل الوهم عقلاً وما يشير إليه حقاً، فقد وقف على الجحيم، وسكن في جهنم، وهلك وخسر خسراناً مبيتاً»^(٣).

(١) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٧٠ حيث يقول عند وصف النبي: «وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتأله»، ويقول في نهاية تفسير سورة الفلق التي نحققها: «رزقنا الله التجرد التام والتأله الكامل». انظر: ابن سينا، تفسير سورة الفلق، ص: ٢٧٩ (في كتابنا هذا).

(٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: ١٣٤ - ١٣٥.

(٣) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ١٠٠ - ١٠٢.



ثم يتابع ابن سينا في الرسالة السابقة تفسيره الفلسفي الرمزي لقوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠]، فيفسر التسعة عشر تفسيرًا بعيدًا عن مقصود القرآن الكريم، فيقول: «وإذ قد تبين أن الجحيم هو ما هو، وبيننا أنه بالجملة هو النفس الحيوانية، وبيننا أنها الباقية الدائمة في جهنم، وهي منقسمة إلى قسمين: إدراكية وعملية، والعملية شوقية وغضبية، والعلمية هي تصورات الخيال المحسوسات بالحواس الظاهرة، وتلك المحسوسات ستة عشر، والقوة الوهمية الحاكمة على تلك الصور حكمًا غير واجب واحدة - ذاتيان، وستة عشر وواحد تسعة عشر، فقد تبين صحة قوله: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ [المدثر: ٣٠]. وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾ [المدثر: ٣١]، فمن العادة في الشريعة تسمية القوى اللطيفة غير المحسوسة ملائكة»^(١).

ثم يختم ابن سينا رسالة في «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم» بتفسير المراد عمّا ورد في القرآن والحديث بأن للنار سبعة أبواب، وللجنة ثمانية أبواب، بقوله: «إذ قد علم أن الأشياء المدركة إما مدركة للجزئيات كالحواس الظاهرة وهي خمسة وإدراكها الصور مع المواد، أو مدركة متصورة بغير مواد كخزانة الحواس المسماة^(٢) بالخيال، وقوة حاكمة عليها حكمًا غير واجب وهو الوهم، وقوة حاكمة حكمًا واجبًا وهو العقل، فذلك ثمانية. فإذا اجتمعت الثمانية جملة أدت إلى السعادة السرمدية والدخول في الجنة، وإن حصل سبعة منها لا تستتم إلا بالثامن أدت إلى الشقاوة السرمدية. والمستعمل في اللغات أن الشيء المؤدي إلى شيء يسمى بابًا

(١) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، مرجع سابق ص: ١٠٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ١٠٣ - ١٠٤. وانظر كلام ابن سينا عن الملائكة واللوح والقلم والقضاء والقدر في: رسالة في القوى الإنسانية، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٦٠ - ٦١.



له، فالسبعة المؤدية إلى النار سميت أبواباً لها، والثمانية المؤدية إلى الجنة سميت أبواباً لها»^(١).

ونلاحظ أن هذا التفسير وإن اعتمد الناحية اللغوية من وجه، إلا أنه خالف بصراحة ما ورد في الشرع من أن الأبواب مقصودة بذاتها، وهي ليست كما زعم ابن سينا أنها قوى النفس الإنسانية التي عدّها.

٢ - منهج ابن سينا في تأويل الأحرف المقطعة:

بما أن ابن سينا كان فيلسوفاً بارعاً ومولعاً في كتابة القصص الرمزية، وكان بذلك متأثراً بأفلاطون في اصطناع أسلوب الأساطير الرمزية لتوضيح ما يريد أو الكناية عما يرمي إليه، فقد كتب من هذا النوع من القصص ما يزيد على ثلاثين عملاً صغيراً، ومن أهمها: «قصة حي بن يقظان، ورسالة الطير، وقصة سلامان وإبسال، ورسالة العشق، وقصيدته العينية عن النفس الإنسانية، ومنطق المشرقيين المفقود»، حيث ضمنها حكمته المشرقية التي أرادها بديلاً عن فلسفة الإغريق^(٢).

وقد أثر هذا المنهج الرمزي في طريقة تفسيره القرآن الكريم، فهو قد أخرج كثيراً من معاني النصوص عن حقائقها إلى الرمزية كما نجد ذلك واضحاً عند تفسيره للحروف المقطعة في بدايات السور القرآنية؛ حيث فسّر لها تفسيراً رمزياً فلسفياً، متبعاً بذلك بعض المدارس الباطنية كإخوان الصفا^(٣).

(١) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ١٠١ - ١٠٤.

(٢) معن زيادة، الفكر الصوفي عند ابن سينا، ضمن كتاب: الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، مجموعة أبحاث الندوة: ١٨ كانون الثاني ١٩٨٠م، (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨١م)، ط: ١، ص: ٨٠، ٩١ - ٩٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٨٢ - ٨٣.

ففي رسالته الموسومة بـ «النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية» يرى ابن سينا أن هذه الحروف ما هي إلا رموز تكشف عن سر هو من أغمض أسرار الحكمة والملة، وهو الإنباء عن أن هذه الحروف تدل على ترتيب الموجودات وعملية التكوين بدءاً من واجب الوجود (الله)، ثم العقول العشرة، ثم عالم الطبيعة. فقابل بين الأحرف الأبجدية وبين الموجودات العلوية والسفلية، وجعل لكل حرف دلالة، ثم وفق بين هذه الدلالات وبين الحروف التي وردت في أوائل السور القرآنية، فالألف يساوي الواحد فهو رمز للباري ﷻ، والباء رمز للعقل الكلي، والجيم رمز للنفس، والدال رمز للطبيعة، وهكذا إلى نهاية سلسلة الموجودات وهي المادة العنصرية، وهكذا طابق بين عملية التكوين وحروف لغة التنزيل^(١).

«واستخلص من ذلك: أن الكاف والعين والهاء والصاد والقاف وغيرها من الحروف في أوائل السور هي حاصل ضرب الحروف الدالة على تلك الموجودات بعضها في بعض على الحساب الذي تحراه، وأنها أقسام من قبيل الأقسام التي بُدئت بها بعض السور مذكورة بالأسماء»^(٢).

فمثلاً يقول ابن سينا في تفسير بعض الحروف المقطعة: «﴿آل﴾ المدلول عليه بألف لام ميم هو القَسَمُ بالأول ذي الأمر والخلق، وبـ ﴿آلَمَر﴾ القسم بالأول ذي الأمر والخلق الذي هو الأول والآخر، والأمر والخلق والمبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي جميعاً، وبـ ﴿آلَمَص﴾ القسم بالأول ذي الأمر والخلق ومنشئ الكل، وبـ ﴿ص﴾ القسم بالعناية الكلية، وبـ ﴿ق﴾ القسم بالإبداع

(١) معن زيادة، الفكر الصوفي عند ابن سينا، مرجع سابق، ص: ٨٣، وانظر ابن سينا، النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية، ص: ٣١٣ - ٣٢٣ (في كتابنا هذا).

(٢) العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص: ٩٢.



المشتمل على الكل بوساطة الإبداع المتناول للعقل....، و﴿يَسَّ﴾ قَسَمَ بأول الفيض وهو الإبداع، وآخره الخلق المشتمل على التكوين....، و﴿حَمَّ﴾ قَسَمَ بعالم الطبيعة الواقع في الخلق، و﴿حَمَّ • عَسَقَ﴾ قسم بمدلول وساطة الخلق في وجود العالم الطبيعي بالخلق، الواقع بينه وبين الأمر، بنسبة الخلق إلى الأمر، ونسبة الخلق إلى التكوين..»^(١).

ثم يختم هذه الرسالة قائلاً: «ولم يمكن أن يكون للحروف دلالة على غير هذه البتة، ثم بعد هذا أسرار تحتاج إلى المشافهة»^(٢).

إن تفسير الحروف المقطعة في القرآن الكريم بهذه الطريقة لا يمكن القبول به؛ لأن ابن سينا يجزم بأن هذا هو المراد بها لا غير ذلك، ولا يوجد دليل نقلي ولا عقلي يثبت ما يقول، وقد ذكر العلماء لمعاني الحروف المقطعة في القرآن أكثر من خمسة وثلاثين قولاً، فلا يمكن الجزم بأن واحداً منها هو المقصود بعينه، ولذلك كان الأسلم تفسيرها بالقول: الله أعلم بمرادها، لذا لم يكن مناسباً ما ذكره ابن سينا حول تفسيره الرمزي لهذه الحروف المقطعة في بدايات السور.

وإن تحويل القرآن الكريم إلى كتاب رموز وإشارات غامضة لا يعرفها إلا فئة خاصة من الناس مخالف لصريح القرآن الكريم الذي وصفه الله تعالى بأنه (مبين) و(هدى للناس)، فقال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ • يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥ - ١٦].

(١) ابن سينا، النوروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية، ص: ٣٢١ - ٣٢٢ (في كتابنا هذا).

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٢٢ (في كتابنا هذا).



أضف لِمَا سبق فقد سلك ابن سينا في تفسيره للأحرف المقطعة في القرآن الكريم المسلك الرمزي الفلسفي المتأثر بإخوان الصفا، محاولاً التوفيق بين الفلسفة والدين، فبنى تفسيره للأحرف المقطعة على نظرية الفيض الباطلة التي تفسر الكثرة عن الله تعالى عبر وسطاء كثيرين، فصارت كل فاتحة من فواتح السور تشير إلى قَسَمِ الباري ﷻ بعالم من العوالم المتعددة، وبالتأكيد فهذا التفسير غير مقبول، إلا أنه اقترب من التفسير الإسلامي لِمَا جعل هذه الفواتح قَسَمًا بالله تعالى منشئ الكل ومنبع المبدعات ذي الأمر والخلق، وبخلقه للعالم وصلة موجوداته ببعضها، وكل حرف من هذه الحروف رمز به لأمر متعلق بالله ﷻ: كالخلق والأمر والإبداع^(١).

فمنهج ابن سينا في التأويل قد أخضعه لمنهجه وقانونه العام في التأويل الذي أوضحه في «الأضحوية في المعاد» أثناء رده على من قال بحشر الجسد وحده، متمسكًا بظاهر ما ورد في الشرع من بعث الأموات^(٢).

وينص قانون ابن سينا في التأويل على أنه: لا يمكننا أن نعتمد في فهمنا للنصوص القرآنية على ظاهرها دائماً؛ لأن الخطاب الشرعي يراد به خطاب الجمهور كافة^(٣)، فهو يتنزل لأفهامهم، ويقرب لأذهانهم حقائق غامضة بأمر

(١) لمزيد من المعلومات عن موقف ابن سينا من الأحرف المقطعة، فليراجع: إبراهيم صقر، نيروزية ابن سينا في فواتح السور القرآنية، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، المجلد: ١٥، ص: ٨٩ - ١١٤.

(٢) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، (طهران: شمس تبريزي، ١٣٨٢هـ)، ص: ٩٧ - ٩٨. وقارن بسعيد زايد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة ابن سينا، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية: ٦، الرسالة: ٢٨، ١٩٨٥م، ٤١ - ٤٣، وص: ٥١ - ٥٣.

(٣) يقول أ.د. عبد السلام المجيدي معلقاً على هذا الكلام عند مراجعته له: هذا الأصل من أخطر أصول التفسير عند ابن سينا، وهو أن الخطاب الشرعي يراد به خطاب الجمهور كافة، وهذا الأصل يماثل الأصول التي اعتمد عليها الحديثيون في قراءاتهم المعاصرة للقرآن =



محسوسة اعتادوها، وبتمثيلات وتشبيهات واستعارات تقرب البعيد، وتشرح الغامض، فما عبر عنه الشارع من أمور متعلقة بالتوحيد على سبيل التشبيه بالمخلوقات، أو ما عبر عنه الشارع بتعبيرات جسمانية هي في الأصل أمور روحانية متعلقة بالآخرة، فهذه التعبيرات قد سلك فيها القرآن مسلك الرموز والإشارات والتمثيلات التي يراد بها الاستعارة والمجاز لا الحقيقة في أغلب الأحيان، لذا فلا يمكن أن يكون ظاهر الشريعة حجة في مثل هذه الأبواب.

قال ابن سينا: «فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرباً ما لا يفهمون من أفهامهم بالتشبيه والتمثيل، ولو كان غير ذلك لَمَا أغنت الشرائع البتة، فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب؟!»^(١).

والنتيجة عنده أنه لا متمسك لمن احتج بظاهر القرآن على الحشر الجسماني^(٢)، وإنما يصار هنا لتأويل الآيات المتعلقة بها تأويلاً يتناسب مع حقيقة الآخرة، فسورة الأعلى وغيرها من السور والآيات تحتاج لتفسير خاص بتفكيك المعاني، والتحول بها من المجل إلى المفصل، وتجاوز المعنى الظاهر الحسي إلى المعنى الروحاني، ليتناسب ذلك مع طبيعة الآخرة الروحانية الطابع غير الجسمانية، وينبني هذا المنهج على معايير تجعل العمل

= الكريم، التي عملت على رمي ما لا يتوافق مع أهوائها من الأنوار القرآنية. والفرق الوحيد بين المدرستين تطورهم في استخدام الأغلفة اللغوية والاصطلاحية.

(١) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ١٠٣.

(٢) ما ينطبق على الآيات المتعلقة بالآخرة ينطبق على ما ورد من آيات متعلقة بالتوحيد والألوهية في القرآن، فالقرآن لم يورد أمور التوحيد التفصيلية مصرّحاً بها، وإنما بعض هذه الآيات جاء على وجه التشبيه في الظاهر (مثل: اليد والوجه والإتيان في ظلل من الغمام والمحيي والذهاب والضحك والحياء والغضب)، والبعض الآخر أتى معبراً عن الألوهية بطريقة التنزيه المطلق من غير تخصيص ولا تفسير، وما أتى من أمور التشبيه على طريقة لغة العرب وعادة لسانهم في الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام إنما يحتاج لأهل العلم الدقيق لفهمه وشرحه لعامة الناس. ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ٩٨ - ٩٩.



به على هذا الوجه مستعصياً إلا على أهل الرجاحة والفطنة، ممن يمتلكون شدة في قواهم الناطقة تخولهم اكتساب المقدمات النظرية اللازمة لفعل التفسير^(١)، وهؤلاء المؤهلون هم ممن أنفقوا لياليهم وأيامهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم بسرعة الوقوف على المعاني الغامضة^(٢).

٣ - موقف العلماء من التأويل الفلسفي:

هذا هو منهج ابن سينا في تفسير النص القرآني، فقد وضع حقائق الفلسفة أولاً، ثم فسر النص القرآني بناء عليها، وجعل القرآن ينطق بحقائقه الفلسفية، وزعم أن النص القرآني عبارة عن رموز لا يعرف أسرارها سوى الخواص أمثاله، ولا شك في بطلان هذا الزعم وهذا المنهج في التفسير، فمن يقرأ تفسيره يشعر بأنه أمام أفكار فلسفية لا نصوص دينية، يقول محمد حسين الذهبي بعد كلامه عن منهج ابن سينا في التفسير: «ولا أحسب أن مسلماً مهما كان محباً للفلسفة والفلاسفة يقر ابن سينا وأمثاله على هذه الدعوى، فوافق بذلك الباطنية في تأويلاتهم»^(٣)، وأضر بالدين أيما إضرار.

وما زال هذا المنهج سارياً في الأمة بعد ابن سينا حتى يومنا هذا، فأنكر كثير من الناس النعيم والعذاب الحسينيين في الآخرة، وأنكر آخرون الجن^(٤)

(١) سعاد الجويني، شرح ابن سينا والشيرازي لسورة التوحيد، ضمن فعاليات الندوة الدولية: نظرات في فلسفة ابن سينا وملا صدرا الشيرازي، المعهد التونسي للعلوم والآداب والفنون، (قرطاج، ٢٠١٤م)، ص: ١٨٨.

(٢) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ١٠١.

(٣) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج: ٢، ص: ٤٦٦.

(٤) من أمثلة إنكار النعيم الحسي والعذاب الحسي في الآخرة: ما ورد في ترجمة عبد الله يوسف علي المشهورة للقرآن إلى اللغة الإنكليزية، فانظر بحثي وعنوانه: عبد الله يوسف علي مترجم =



وغير الجن من عوالم الغيب التي ذكرها القرآن الكريم أو السُّنة النبوية الشريفة. ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن قضية الحشر الجسماني والنعيم والعذاب الحسيين ثابتة وواضحة في النصوص القرآنية والنبوية، ولا تحتاج للتأويل الذي يخرجها عن ظاهرها الذي أراده الله تعالى أو أراده الرسول ﷺ، ولهذا فقد كَفَّر الغزالي وعلماء آخرون ابن سينا لأنه أنكر الحشر الجسماني الذي نص عليه القرآن الكريم بصراحة ووضوح تامين، يقول التفتازاني: «رد النصوص بإنكار حشر الأجساد كفر»^(١).

ولا يجوز تأويل النصوص الواردة في ذلك بغير ظاهرها؛ لأن التأويل إنما يجب عند تعذُّر الظاهر، ولا تعذُّر ههنا^(٢).

= القرآن إلى الإنكليزية - دراسة في جوانب من حياته ونظرات نقدية في ترجمته، نشر في مجلة الدراسات القرآنية - جامعة لندن، العدد: ١، المجلد: ١١، ٢٠٠٩م، ص: ١٦٩ - ١٩٨. ومن أمثلة إنكار الجن واعتبارهم صنفًا من البشر غير المرثيين انظر: ترجمة محمد أسد للقرآن الكريم عند تفسيره لسورة الجن، وبحث عبد الله الخطيب، دراسة نقدية لترجمة محمد أسد لمعاني القرآن الكريم إلى الإنكليزية (رسالة القرآن) مع تعريف بجوانب من حياته، نشر في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الكويت، العدد: ٦٦، شعبان ١٤٢٧هـ/سبتمبر ٢٠٠٦م، ص: ٨٥ - ١٤٢. وكذلك انظر: أعمال الحداثيين حول تأويل الغيبات في النص القرآني تأويلًا فاسدًا كأعمال محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، والطيب تيزيني، ونصر أبو زيد الذي اعتبر أن وجود الملائكة والجن ما هو إلا تصورات أسطورية. انظر: سلامة سلطان المهيري، المدرسة الحداثية والنص القرآني، رسالة ماجستير، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨م، ص: ٣٢٥ - ٣٢٧، وهناك أمثلة على إنكار حقيقة البعث والجنة والنار من بعض الحداثيين كأركون والصادق النهوم وغيرهما، ص: ٣٢٢ - ٣٢٥، وقارن بما كتبه جيلاني مفتاح عن أفكار أركون ونظرته للقرآن الكريم في: Jilani Ben Touhami Meftah, *The Arab*

Modernists and the Quranic Text, Maaysia: Malaya Press, 2005, pp.51-55.

- (١) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: ١٩٢.
- (٢) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٣٤٧، وانظر: المبحث الثاني في الرد على منكري البعث الجسماني، ص: ٣٤٢ - ٣٥٠.



ويقول الأمدي بعد أن ساق الأدلة على الحشر الجسماني من القرآن والسُّنة: «والأدلة السمعية في ذلك متسعة لا يحويها كتاب ولا يحصرها خطاب، وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الأجساد ونشرها مع إمكان ذلك في نفسه، فلا يجوز تركها من غير دليل»^(١).

إن ابن سينا لم يستطع الطيران بجناح العقل وحده للوصول إلى الحقيقة، فسقط في كثير من الضلالات، وظن «أن الفلسفة تعلّي من شأن الله تعالى، وتضفي عليه خصائص هي أعلى وأكمل ما يفيد ظاهر النص، فحاول أن يرد ظاهر هذه النصوص إلى هذه الخصائص ليحقق لله الكمال»^(٢)، وهو بهذا كان يقصد التوفيق بين العقل والدين، بيد أنه أخفق في كثير من الأمور كما رأينا. وقد كان ابن سينا على قناعة تامة بأن فلسفته هذه لا تتعارض مع الشرع بأي حال؛ لذا فهو يقول في خاتمة «رسالة في أقسام العلوم العقلية»: «فقد دلت على أقسام الحكمة، وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم، ومن عجزهم وتقصيرهم، لا أن الصناعة نفسها توجه، فإنها بريئة منهم»^(٣).

ويمكننا الآن الدخول في بيان آراء ابن سينا الفلسفية حول الألوهية، والنبوة، والحشر، ومفهوم النفس الإنسانية، ومفهوم الخير والشر في هذا العالم، وهذا بالتأكيد سيساعد القارئ على فهم المخطوطات ومضمونها فهماً دقيقاً.

(١) سيف الدين الأمدي، أبنكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد محمد المهدي، (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز التحقيق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ط: ١، ج: ٤، ص: ٢٦٧.

(٢) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٥٣.

(٣) ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٩٤.

المبحث الثالث

الجانب الإلهي عند ابن سينا في هذا التفسير

لَمَّا كَانَ هذا التفسير له علاقة وثيقة بفكر ابن سينا الفلسفي، كان لا بد لفهمه من تقديم توطئة عن آرائه في الإلهيات بشكل مناسب وغير مطول، وفهم هذه الآراء الإلهية ضروري لفهم القضايا الإلهية التي ضمنها في هذا التفسير، فأقول:

• يعد الجانب الإلهي في فكر ابن سينا الفلسفي الجانب الأهم في فلسفته الإلهية؛ هذه الفلسفة التي نجد فيها عمقاً وأي عمق، و«إثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى، وفيها إجابات هي حرية بأن تكون موضع تأمل واهتمام المفكر الذي تجذبه دائرة الميتافيزيقيا، وفيها امتزاج عجيب بين فكر أرسطي، وفكر أفلاطوني، وفكر إسلامي، وفيها جدة قد نعدمها في بعض مجالات بحوثه الطبيعية... وإن نقطة واحدة من مئات النقاط التي أثارها في فلسفته الإلهية تحتاج إلى أبحاث وأبحاث حتى يستطيع الدارس أن يسبر غورها»^(١).

وإن الجانب الإلهي عنده هو الذي تعرض للنقد والرد من قبل العلماء أكثر من أي جانب من جوانب فلسفته كما ذكرنا سابقاً في ترجمته. ويعد

(١) مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩م، ص: ٣٦٩.



كتاب الشفاء (قسم الإلهيات)، والنجاة (مختصر الشفاء)، والحكمة المشرقية، وكتاب الإشارات والتنبيهات، وهو آخر ما صنفه وأجوده، من أهم كتب ابن سينا التي ضمنها آراءه في الحكمة أو الفلسفة، وقد كانت الفلسفة عنده تشمل ما يلي: الإلهيات، والمنطق، والرياضيات، والطبيعة.

ونظرًا لأن موضوع الإلهيات متشعب في نظر ابن سينا، فسيقصر بحثي على تبيان أهم الأمور فيه مما يخدم فهم نص المخطوطة التي أحققها، وهذه الأمور هي:

- أولاً: تعريف العلم الإلهي.

- ثانيًا: واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأول للوجود، وطريقة الاستدلال عليه، والرد على ابن سينا في ذلك.

- ثالثًا: صفات الخالق سبحانه وتعددتها، والرد على ابن سينا في ذلك.

- رابعًا: صفة العلم، والرد على ابن سينا في ذلك.

- خامسًا: الجانب الإلهي عند ابن سينا في تفسير سورة الأعلى.

- سادسًا: نظرية الفيض عند ابن سينا^(١)، والرد عليه في ذلك.

• أولاً: تعريف العلم الإلهي:

يعرف ابن سينا العلم الإلهي (La Science Divine) بأنه: «العلم الذي ندرس فيه العلل الأولى للوجود المادي وما يتعلق بها، فعلة العلل مبدأ المبادئ وهو الله، وهو ما يجب أن نتحمس له»^(٢).

(١) محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٤.

(٢) مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، ص: ٣٦٨.



وقد أطلق على هذا العلم: العلم الإلهي؛ لأنه يهتم بمعرفة الله تعالى، ومعرفة الأمور المفارقة للمادة في الحد والوجود، فالإلهيات ابن سينا بمقالاتها العشر تتكلم عن مواضيع عديدة، منه ما له علاقة مباشرة بالله تعالى كالمقالتين الثامنة والتاسعة، ومنه ما ليس كذلك، فالتسمية بالإلهيات من باب التوسع والتغليب، ولهذا يطلق على العلم الإلهي تسميات أخرى عدة^(١)، وهي:

١ - الفلسفة الأولى: لأنها العلم بأول الأمور في الوجود، وأول الأمور في العموم.

٢ - الحكمة: لأنها علم أفضل الأشياء بأفضل علم، فهي أفضل علم لأنها علم اليقين، وأفضل معلوم لأنها تنصبُّ على الباري جل شأنه، والأسباب التي من بعده. والحكمة عنده قسمان: نظرية وعملية، والإلهيات من الحكمة النظرية^(٢).

٣ - ما بعد الطبيعة: ليس المراد بالطبيعة هنا القوة التي هي مبدأ الحركة والسكون، بل يراد بها جملة الأشياء الحادثة عن المادة الجسمانية بما فيها من قوى وأعراض.

وقد عوّل ابن سينا - كما سنرى - في إلهياته كثيرًا على «ميتافيزيقي» المعلم الأول أرسطو، مع تمييز ابن سينا بأنه كان: «أدق ترتيبيًا، وأكثر انسجامًا، وأوضح هدفًا، وأجلى عبارة»^(٣) من المعلم الأول.

(١) يقول ماجد فخري: «إن قسم الإلهيات (وهو الفن الثالث عشر من موسوعته الفلسفية المعروفة بالشفاء) موضوع العلم الإلهي، أو الفلسفة الأولى، والحكمة المطلقة، وما بعد الطبيعة كما يدعوه أيضًا». ماجد فخري، «موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه»، في كتاب: ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، ص: ١٠٣. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص: ٢٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م) ط: ١، ج: ١، ص: ٤٤ - ٤٥.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ج: ١، ص: ٧، ٩ - ١١.



• ثانيًا: واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأول^(١) للوجود، وطريقة الاستدلال عليه عند ابن سينا، والرد عليه في ذلك:

تمثل منهج ابن سينا في حله لمشكلة الألوهية في تطرقه ومعالجته للأمور التالية:

١ - حديثه عن واجب الوجود.

٢ - دليل الإمكان المتعلق بإمكان وجوده تعالى.

٣ - لوازم واجب الوجود، وهي لا تخرج عن عين الذات.

٤ - صفات المعاني^(٢).

فأول خطوة خطاها ابن سينا في كلامه عن الله تعالى كمبدأ أول للوجود هو إثباته لضرورة وجود واجب الوجود الذي هو العلة الأولى وعلة العلل ومبدأ الكل والعلة التامة^(٣).

(١) المبدأ الأول: هو «واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمد الوجود منه، هو مبدأ لأنه يصدر عنه كل شيء، وأول لأنه سابق أزلًا على كل وجود، وهو تام الوجود لأنه واجب الوجود بذاته ولذاته، وكل وجود فائض عن وجوده». ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ج: ١، ص: ١٩. ويعالج ابن سينا بدقة قضية المبدأ الأول في المقالة الثامنة من الإلهيات في الشفاء. انظر: المرجع السابق نفسه، ص: ٩.

(٢) مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، ص: ٣٧١.

(٣) وصف الله تعالى بالعلة التامة لأن جميع الأشياء توجد من أجلها، وهي لا توجد من أجل شيء. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ج: ١، ص: ١٩، وكذلك انظر: كلام الفيلسوف الكندي الذي يصف الله تعالى بأنه (العلة الأولى التي لا علة لها، والمتممة التي لا تتم لها) في: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج: ١، ص: ١٨٤.



وقد سلك في إثباته لواجب الوجود طريقة لم يُسبق إليها. ومع تأثر فلسفته الإلهية بأرسطو إلا أنه عدل في منهجه في إثبات وجود الله ﷻ عن دليل أرسطو^(١)؛ لأن دليل أرسطو لا يؤدي إلى أن الله علة فاعلة للعالم، عدل في ذلك إلى دليله هو في الواجب والممكن والذي يطلق عليه أيضًا: الدليل الوجودي (Preue Ontologique)، فواجب الوجود عنده هو الضروري الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، أما الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال^(٢).

وكان الهدف الرئيس لابن سينا في إثباته لواجب الوجود هو التوفيق بين نظرة الإسلام في أن للكون خالقًا، وأن الكون مخلوق، وبين النظرة الفلسفية التي تقول بقديم العالم، إلا أن ابن سينا قد أخفق في هذا التوفيق مما جعله عرضة للنقد من علماء وفلاسفة؛ مثل: الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم؛ فأما الغزالي فقد كفره لأن آراءه تؤدي للقول بقديم العالم^(٣)، وأما ابن رشد فقد انتقد ابن سينا لأنه خرج عن المنهج الأرسطي عندما تناقض في تقسيمه للموجودات إلى ثلاثة أقسام:

١ - الممكن بذاته.

٢ - الواجب بغيره الممكن بذاته، وهو يشتمل على الكائنات ما خلا الله.

(١) دليل أرسطو: هو برهان الحركة الذي عول عليه في الجزء الثامن من «السماع الطبيعي»، وعاد إليه في كتابه «ما بعد الطبيعة».. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ج: ١، ص: ٢١.

(٢) مرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، ص: ٣٨٩.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق: دار الألباب، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص: ٦٩ - ٧٢، وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ص: ٢٢، ووفاء تقي الدين، المصطلحات العلمية في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٧٧ - ٧٨.



- ٣ - الواجب بذاته وهو المبدأ الأول؛ أي: الله الذي يفيض منه الوجوب^(١).
- واعترض ابن رشد هو على القسم الثاني من هذا التقسيم؛ إذ اعتبره «في غاية السقوط، وذلك أن الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلّا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري»^(٢) وهذا محال.
- فالله تعالى بنظر ابن سينا هو العلة الأولى للكون، وقد استدل على ذلك بدليل الممكن والواجب، وأقام برهانه على أمرين:
- ١ - أن العالم سلسلة مرتبة من علل ومعلولات، أي: إن جميع الموجودات التي فيه ممكنة لا بد لها من علة توجدها.
- ٢ - أن هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علة لا علة لها هو واجب الوجود بذاته^(٣).

(١) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م)، ص: تا. حظي تقسيم ابن سينا للوجود إلى ممتنع وممكن وواجب بقبول الفلاسفة المسلمين المتأخرين والمدرسين اللاتين، وهو من ابتكار ابن سينا. والحقيقة أن ابن سينا يبيّن فلسفته كليًا على التفرقة بين هذه الأقسام الثلاثة، والعلاقة بين كل من الماهية والوجود. انظر: سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٤٠ - ٤١.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تج وتد.

الخلاصة في الفرق بين آراء ابن سينا وابن رشد فيما يتعلق بتقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن هو: «أن ابن رشد يميز انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب في الحركة، ويمنعه في الجواهر؛ لأن الجواهر عنده أزلية، والبقاء لها من قبل ذاتها لا من قبل غيرها، والممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلّا إذا انقلبت فيه طبيعة الإمكان إلى طبيعة الضرورة، والإمكان السرمدى هو الوجود الضروري. أما عند ابن سينا فإن الجواهر ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها، والجزئيات أعراض ممكنة بالقياس إلى الكليات، وقولنا: إنها أعراض ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها لا يجعل العالم في حظيرة الإمكان، بل يجعله مع إمكانه مصطبغًا بصبغة الوجوب». جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، فصله من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج: ١، م ٥٠، (دمشق، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ص: ١٦ - ١٧.

(٣) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٧.



«فعلة الوجود عند ابن سينا هي الوجوب، والسبب المهيئ له هو الإمكان، وهو ضروري لإثبات الوجود، فالوجوب إذن هو السبب الرئيس للإخراج من حالة الإمكان إلى حالة الوجود، ولولا هذا لاستمر كل شيء في حالة الإمكان»^(١).

وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدمتين لعلماء الكلام؛ كالجويني الذي يقول بأن العالم كله جائز، فابن سينا أذعن لهم بالرغم من انتقاده لعلماء الكلام، وزعمه أن الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث. وقد انتقد ابن رشد في كتاب «الكشف» ابن سينا على خضوعه لعلماء الكلام في هذا. ويظهر أن ابن سينا لم يقدم هذه المقدمات إلا ليتوصل إلى القول بإبداع العالم على وجه شبيه بطريقة الأفلاطونية الحديثة، وهو بهذا المعنى كأفلاطون يجعل المادة قديمة، ولكنه يجردها من كل حقيقة جوهرية، ويزعم أنها مقر الإمكان والعدم^(٢).

فالعالم عند ابن سينا مخلوق من عدم، ولكنه قديم «كان الله وخلق»، لا أنه كان ثم خلق، لأن القول بحدوث العالم على نحو ما تصوره أحداث المتفلسفة الإسلامية يؤذن بطرء التغير على الله تعالى، وهذا محال... فالقول بحدوث العالم بنظرهم يؤدي إلى التعطيل.

أما طريقة ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى؛ فهي تعتمد كل الاعتماد على التفرقة بين الواجب والممكن، فهو قد استدل على وجوده تعالى من نفس الوجود بقطع النظر عن الواقع المشاهد من هذا العالم، بعكس طريقة المتكلمين الذين يستدلون بحدوث العالم على وجوده تعالى^(٣).

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٢ - ٣٤٣.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تد - ته.

(٣) مرفت بالي، الاتجاه الإشراقي، ص: ٣٨٣. ويسمى دليل المتكلمين كذلك بدليل الحدوث.



«ويرى ابن سينا أن هذا الدليل الوجودي هو أوثق وأشرف وأولى من غيره؛ لأنه استشهاد بالحق على كل شيء، وليس استشهاداً بكل شيء على الحق تبارك وتعالى. وهذا الدليل هو أولى البراهين بإعطاء اليقين؛ لأنه استدلال بالعلة على المعلول، وليس استدلالاً بالمعلول على العلة»^(١).

وبالإضافة إلى الاستدلالات السابقة على وجود الله تعالى، فقد عزز ابن سينا استدلالاته على وجود الله تعالى بآيات الآفاق والأنفس، وبالاستشهاد عليه سبحانه بكل شيء، كما دلت على ذلك آيات القرآن الكريم، مثل: قوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ ءَايَتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وهكذا اتخذ ابن سينا من التأمل العقلي أو النظر العقلي في النفس والوجود طريقاً لإثبات واجب الوجود (الله) ^{وَجَلَّ}، وهذا ممّا يشهد له بالبراعة والأصالة في التفكير^(٢).

• ثالثاً: صفات الخالق سبحانه وتعددّها، والرد على ابن سينا في ذلك:

وصف الله تعالى ذاته في القرآن الكريم بصفات عديدة، ومنها ما أطلق عليه العلماء اسم صفات المعاني، وهي: (الحياة، والإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام)، وهذه الصفات الكريمة ملازمة للذات ولا تتنافى مع وحدانيته سبحانه، ولا تؤدي للتعدد في ذاته العلية. بينما رأى أكثر الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا متأثراً بمن سبقوه، وبناء على تعريفه لواجب

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٣ - ٣٤٤، وقارن بابن سينا، الشفاء

(الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مذكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد

زايد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ص: ٣٥٤.

(٢) مرفت بالي، الاتجاه الإشراقي، ص: ٣٨٩.



الوجود، وبناء على بساطة ذات الله تعالى، رأى أن كل الصفات التي وردت في الشرع وتجب لله تعالى، إنما ترجع لصفة العلم والإدراك على اعتبار أن ذات الله علم محض، وعقل محض، وإدراك محض^(١)، فإرادة الله تعالى مثلاً ليست مغايرة الذات لعلمه، ولا علمه مغاير لإرادته، بل إن علمه هو عين إرادته، وإرادته هي عين قدرته، وإرادته هي كون ذاته عاقلة للكل^(٢).

وليس محاولة ابن سينا هي المحاولة الأولى في رد الصفات التي وردت في الشرع إلى صفة لا تتنافى مع بساطة واجب الوجود بذاته، فقد قام المعتزلة قبله برد الصفات إلى صفة واحدة هي العلم، وذلك بهدف تنزيه الباري سبحانه، وكذلك حاول الفارابي قبل ابن سينا، إلا أن ابن سينا قد فاق من قبله في وضوحه ودقة تفصيلاته وتعليقاته^(٣).

ولا يخفى خطأ المعتزلة وابن سينا ومن سار على نهجهم في رد الصفات إلى صفة واحدة أو اثنتين، بسبب أن وظيفة كل صفة تختلف عن الأخرى معنى ومتعلقاً، فكيف يمكن مثلاً رد صفة العلم إلى القدرة والإرادة أو العكس، مع العلم بأن وظيفة ومتعلق كل صفة مغاير للأخرى؟!.

«أما فيما يتعلق بالصفات الأخرى؛ أي: غير صفات المعاني؛ كصفات الأسلوب مثلاً، فقد حاول ابن سينا أن يرد تلك الصفات إلى نفس الذات، إما

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٤.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز. يقول ابن سينا في المقالة الثامنة من الإلهيات الفصل السابع: فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه؛ فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مذكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٦٧. وقارن بآب ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ط: ١، ص: ٢٦٨.

(٣) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٤ - ٣٤٥.



عن طريق السلب أو عن طريق الإضافة، وإما عن طريق السلب والإضافة معاً. وهذان الطريقتان اللذان لجأ إليهما ابن سينا هما طريقتان من طرق التعبير عن كمال واجب الوجود المطلق. وقد علل ابن سينا سبب اختياره لطريق السلب: أنه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيته^(١)، وهذه تعتبر مزية امتاز بها ابن سينا عمن سبقوه من حيث التعليل والشرح.

لذلك يقول ابن سينا شارحاً ما تقدم في شأن الصفات: «ثم إن العلم والإرادة والحياة وجميع الصفات الأخرى ليست مقومة لذات الإله؛ لأنها لو كانت كذلك لأوجبت في ذاته كثرة، وكانت هي نفسها قديمة، إلا أن الصفات بعضها موجود في الواجب مع إضافة، وبعضها موجود فيه مع سلب، فليست توجب إذن في ذاته كثرة ولا مغايرة، فلو قال قائل: إن الإله واحد؛ لم يعن إلا الوجود مسلوباً عنه القسمة والشريك، وإذا قال: عقل وعاقل ومعقول؛ لم يعن إلا هذا الوجود المجرد في نفسه مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة، وإذا قيل: مريد؛ لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته، أي: سلب المادة عنه، مبدأ لنظام الخير كله»^(٢).

ويرى ابن سينا أن هذه «الصفات التي نصف بها واجب الوجود لا تدل على معانٍ مقومة لذاته، بل هي أسماء تدل على معانٍ سلبية، ونحن إنما نستعملها لأنه ليس عندنا لهذه المعاني أسماء غير هذه الأسامي، فاللغة ضيقة والفكر حائر»^(٣).

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٥ - ٣٤٦. وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مذكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تو. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، ص: ٢٨٧.

(٣) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز.



فابن سينا قد تأثر في مسألة الصفات بمن سبقوه من الفلاسفة، فهو:

أولاً: أخذ بكثير من الصفات التي ذكرها أرسطو، لكنه قد غيّر بعضها؛ كعلم الله بالكون - كما سنرى - وأكملها ليدخل عليها شيئاً من الحياة والحركة. «فإنه أرسطو لا يفعل شيئاً وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية، نعم إنه فعل محض وعقل محض لا يعقل إلا ذاته، أما إله ابن سينا فهو جامع للصفات التي ذكرها أرسطو، ولكنه فوق ذلك خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض، وهو حليم وعليم وحي وقادر ومريد ... المبدع الأول»^(١).

ثانياً: أخذ ابن سينا بنظرية سلب الصفات التي أخذ بها الأفلاطونية الحديثة والمعتزلة والكندي والفارابي، إلا أن ابن سينا تميز بمنهجه وتعليقاته، فهو قد علل سبب اختياره لطريقة السلب في الصفات أنه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيته^(٢).

ولا شك أن منهج ابن سينا السابق في الصفات لا يتفق مع المنهج الإسلامي في الصفات، إذ إن أبسط محذور يقع فيه هو تعطيله لصفات عديدة ومتعلقات هذه الصفات التي أثبتتها الله تعالى لنفسه، فلا يعقل إلغاؤها لا عقلاً ولا شرعاً. وهذا المحذور الذي وقع فيه ابن سينا ظهر جلياً عندما تناول صفة العلم وعلم الله بالكون. وهو ما سنفصله الآن.

• رابعاً: صفة العلم، والرد على ابن سينا في ذلك:

أثبت ابن سينا لله تعالى هذه الصفة، إلا أنه خالف كلاً من أرسطو والعقيدة الإسلامية، ولم ينجح في التوفيق بين الدين والفلسفة في هذا الأمر أيضاً.

(١) جميل صليبا، ابن سينا، درس، وتحلي، منتخبات، ص: تط وتي.

(٢) قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: تز، وسالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا،



أما مخالفته لأرسطو فبعدم متابعتها لأرسطو الذي يقول بأن واجب الوجود لا يعلم إلا ذاته، فقرر ابن سينا أن الله تعالى يعلم ذاته ويعلم غيره بما لا يتنافى مع الخصائص الفلسفية لواجب الوجود بذاته، «فالأول وهو الله تعالى عقل يعقل ذاته، ويلزم عن هذا أنه عاقل ومعقول في نفس الوقت، وكونه معقولاً وعاقلًا لا يتكرر في ذاته ولو بالاعتبار»^(١).

ويرى ابن سينا أن الله تعالى يعلم الأشياء علمًا كليًا، وكلي لا يخالف القرآن استخلص من علم الله بالكليات علمه سبحانه بالجزئيات، أي: إن الله يعلم الأسباب، ويعلم ضرورة ما يترتب عليها، فيكون مدركًا للأمور الجزئية من حيث هي كلية^(٢).

وبذلك ينكر ابن سينا علم الله بالجزئيات وتفصيلاتها، وذلك مبني عنده على أمرين:

١ - ما اعتقده من تنزيه الباري سبحانه من أي تغير في ذاته من قريب أو بعيد، لأن العلم بالجزئيات يقتضي التغير.

٢ - إن نظريته في المعرفة تعتبر أن العلم بالكليات أعلى رتبة من العلم بالجزئيات، فعلم الله كلي لا جزئي، لأن العلم بالكليات يكون بالتعقل، والعلم بالجزئيات يكون بالإحساس والتخيل، والمعرفة الحاصلة عن طريق الإحساس والتخيل دون المعرفة الحاصلة عن طريق التعقل، وإن نتائج المعرفة عن طريق الإحساس والتخيل جزئية ونسبية ومتغيرة، والله تعالى منزّه عنها، فتكون النتيجة أن علم الله تعالى كلي لا جزئي.

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٦. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في

الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، ص: ٢٨١.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ج: ١، ص: ٢١.



بهذا يكون ابن سينا قد وقع في مخالفة صريحة للقرآن الكريم الذي يثبت علم الله تعالى بتفاصيل الكون، حتى إنه لا تسقط ورقة من شجرة إلا ويعلمها، قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقال تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٢]، وانتظام الكون الذي نعيش فيه بشكل تحار منه العقول كل ذلك يدلنا على علم الله المحيط بكل شيء^(١).

وقد انتقد الغزالي ابن سينا بأنه كيف يزعم أن الله تعالى يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وأنه يعلم الجزئيات بنوع كلي، فهل هذا أصلاً يسمى علماً بالجزئيات؟!^(٢).

• خامساً: الجانب الإلهي عند ابن سينا في تفسير سورة الأعلى:

١ - دليل العناية والاختراع^(٣):

استخدم ابن سينا دليلي العناية والاختراع أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۖ﴾ حتى قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ﴾ [الأعلى: ٢-٥]، حيث بيّن أن هناك نوعين من الأدلة على وجود الإله الحكيم العليم في هذه الآيات، وهذان النوعان هما:

(١) انظر رد الإمام بدیع الزمان سعيد النورسي على الفلاسفة في هذا الأمر في كتابه: الكلمات،

ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ص: ٤٧٢ - ٤٧٧، ٦٤٦.

(٢) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٩.

(٣) هذه الأدلة التي ذكرها ابن سينا يُحمد عليها.



أولاً: أحوال خلق الحيوان وتسويته بدنًا ونفسًا، فنرى أن خلق الحيوان في كل جزء منه قد قدر بمقدار معلوم، وأما من حيث القوى والحواس المركبة فيه من بصر وسمع وغيرها فقد خصص لكل منها عضو مناسب.

وأما الدليل الثاني على وجود الله تعالى الحكيم العليم، فهو: خلق النبات وتسويته.

٢ - دليل الجواز:

راح ابن سينا في تفسيره لسورة الأعلى، وأثناء كلامه عن أدلة وجود الله تعالى؛ يرد على الملاحدة من الطبيعيين الذين يعتقدون أن الطبيعة تخلق نفسها بنفسها، واستخدم في الرد عليهم دليل الجواز، وأثبت به أن الطبيعة عاجزة عن الترجيح بين ما تتساوى أطرافه طبعًا، بينما نراه في الواقع متنوعًا في الخلق، ويخلق بأوجه متعددة، إذ القوانين المطردة في الطبيعة ليست من لوازم الطبيعة، بل هي مطبوعة عليه ومرجعها كلها إلى الإرادة الإلهية.

وضرب على ذلك مثالًا فقال: إن «جسم النطفة جسم متشابه الطبيعة، وتأثير الطباع والأفلاك والأنجم فيه متشابه، والجسم المتشابه إذا أثر في جملة ذلك الجسم تأثيرًا متشابهًا، فيستحيل أن يتولد منه أحوال مختلفة، ألا يرى أنه إذا وضع الشمع وكان ما يضيء خمسة أذرع من هذا الجانب، وجب أن يضيء من سائر الجوانب بهذا المقدار، فأما أن يضيء من أحد الجوانب خمسة أذرع، ولا يضيء من الجانب الآخر إلا نصف ذراع من غير حائل ولا مانع؛ فهذا غير معقول، فثبت أن مؤثرات الطبيعة يجب أن يكون تأثيراتها تأثيرات متشابهة، فلمّا رأينا أنه تولدت من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن الأجزاء الأخر



الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أن التأثير ليس تأثير مؤثر بالطبع والإيجاب، بل تأثير مؤثر بالقدرة والاختيار»^(١).

لذا يقول ابن سينا في «الشفاء» مؤيداً دليل العناية في خلق الحيوانات والنباتات ودليل الاختيار: «وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت نافعة مؤدية على المصالح قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء من الحيوانات والنباتات، وأن كل واحد كيف خلق، وليس هناك سبب طبيعي، بل مبدؤه لامحالة من العناية على الوجه الذي علمت العناية»^(٢).

ودليل الاختيار الذي استخدمه ابن سينا مستخدم عند علماء الكلام كالباقلاني وغيره^(٣)، ولهذا اشتهر عندهم ما قاله بديع الزمان سعيد النورسي أن: «الطبيعة مطبّعة مثالية وليست طابعة، نقش لا نقّاش، قابلة للانفعال لا فاعلة، مسطرّ لا مصدر، نظام لا نظام، قانون لا قدرة، شريعة إرادية لا حقيقة خارجية»^(٤). وبهذا الإيضاح يكون ابن سينا قد بيّن المقصد الأساسي الأول للقرآن الكريم ولهذه السورة بالذات؛ ألا وهو: معرفة الإلهيات، إذ بها تتحقق سعادة الإنسان، والاشتغال بغيرها من أمور عبث ومضيعة للوقت^(٥).

(١) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ١٩٥ - ١٩٦ (في كتابنا هذا).

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: محمد سعيد موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ج: ٢، ص: ٤٣٧ - ٤٣٨.

(٣) عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ط: ٢، ص: ١٧٣ - ١٧٥.

(٤) سعيد النورسي، المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (دار سوزلر للنشر، إستانبول: ١٩٩٢م)، ط: ١، ص: ٦٠١، وقد رد النورسي على من ينسب للطبيعة الخلق ردوداً مفعمّة في كتابه: اللمعات، ترجمة: الملا محمد زاهد الملاذكردی، (كامد اللوز - لبنان: شركة رسائل النور ناشرون، ٢٠١٣م)، ص: ٢٣٦ - ٢٦٠.

(٥) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٦ (في كتابنا هذا).



• سادسًا: نظرية الفيض عند ابن سينا، والرد عليه في ذلك:

قد ذكر ابن سينا في تفسير سورة الإخلاص عبارات لها علاقة قوية بنظرية الفيض^(١)، ولهذا اقتضى الأمر شرحها.

تسمى هذه النظرية: الفيض أو الصدور^(٢) (صدور المخلوقات عن الله تعالى)، وهي التي تفسر لنا علاقة الكون بخالقه. وقد أخذ ابن سينا بهذه النظرية متأثرًا بالفارابي قبله، وكان مصدرهما الفيلسوف أفلوطين، وقد جمعا في هذه النظرية بين آراء أفلاطون وأرسطو، وخطاها بعضها ببعض؛ كل ذلك بهدف الجمع بين الدين والفلسفة بما يتعلق بمسألة الخلق^(٣).

«فأخذنا من أرسطو قوله: إن فوق العالم إلهًا، وإن هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وإنها تتحرك بتأثير العقول، وأخذنا عن أفلاطون وأفلوطين قولهما: إن الكثير لا يصدر عن الواحد، وإن الإله يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلي، وإن عقله لذاته يولد العقل الأول، وإن العقل يتأمل الواحد ويعود إليه، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين وتعاليمهم، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر ينسبون إلى الأجرام السماوية أفعالًا وآثارًا في هذا العالم مختلفة، تدل على اختلاف طبائعها، فيفيض عن الجرم الأقصى على الأجسام استعداد المادة لقبول الصورة، ويفيض منه على النفوس ما يهيئها لقبول العقل بالفعل، ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الأجسام برْدًا وجمودًا، وتولد في

(١) وذلك مثل قوله عند شرحه لقوله تعالى ﴿لَمْ يَكِلِدْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ [الإخلاص: ١٣]: «... لَمَّا كانت هويته تقتضي الإلهية التي معناها الإفاضة على الكل، وإيجاد الكل، فلعله يفيض عن وجوده وجود مثله...». ابن سينا، تفسير سورة الإخلاص، ص: ٢٤٠ - ٢٤١ (في كتابنا هذا).

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، ج: ١، ص: ٢١.

(٣) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.



النفوس استعدادًا لقبول التخيل والتذكر والتفكر والتوهم ... وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحوال الموجودات الأرضية هو نهاية ما توصلت إليه هذه النظرية العجيبة»^(١).

وتستند نظرية الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ:

١ - تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب.

٢ - أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

٣ - أن تعقل الإله علة للوجود على ما يعقله^(٢).

وقد أثارت هذه النظرية ردود فعل قاسية وقوية من العلماء والفلاسفة.

- ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على نظرية الفيض:

كانت ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على هذه النظرية قاسية وعنيفة.

فقد قال الغزالي معلقًا عليها بتهكم: «ما ذكرتموه تحكمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان في نومه عن منام رآه لاستدل به عن سوء مزاجه»^(٣).

وقال ابن رشد: «والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا؛ لأنهما أول من قال هذه الخرافات، فقلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»^(٤).

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٧ - ٩٨.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.

(٣) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، ص: ٧٠ - ٧١.

(٤) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٩.



إن ابن سينا ابتعد في هذه النظرية المتهافئة عن أرسطو، ومزج آراءه بآراء أفلاطون بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة، بيد أنه فشل مرة أخرى، والتزامه بهذه النظرية لزم عنه مخالفة واضحة للعقيدة الإسلامية في الأمور التالية:

أولاً: بالرغم من أن ابن سينا يقول بخلق العالم ليوافق بذلك العقيدة الإسلامية، بيد أنه يتناقض عندما يقول بأن العالم ممكن بذاته واجب بغيره، ممّا يلزم عنه قدم العالم وأزليته، فهو يرى أن الله تعالى كان والعالم معه، لا أنه كان الله ثم خلق العالم، وظاهر فساد هذا الرأي؛ لأن العالم حادث ومخلوق خلقه الله تعالى، ولا يمكن أن يكون قديماً، كما ثبت ذلك في القرآن، وكذلك فقد أثبت العلم الحديث أن للكون بداية، وأنه ليس أزلياً كما كان يظن الفلاسفة.

ثانياً: تعطي نظرية الفيض الوسائط والعقول المفارقة صفات كصفات الخالق سبحانه، وتنسب إليها الخلق، فهي تشارك الله في ربوبيته، وتُظهر هذه النظرية المتهافئة القدير المطلق على كل شيء والمستغني المطلق عن كل شيء، تظهره على أنه بحاجة للوسائط العاجزة كي يخلق^(١)، سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ولا تترك هذه النظرية مجالاً لحرية واختيار الخالق سبحانه، بل تخضعه للضرورة ونظام الكون العام، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية مخالفة واضحة؛ لأن الله تعالى هو وحده خالق هذا الكون بكل عوالمه، ومبدعه ومدبره، وهو مختار يفعل ما يشاء، لا يُسأل عمّا يفعل وغيره يُسأل، وإرادته نافذة في كل شيء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال أيضاً: ﴿قُلْ أَيْتَكُمْ لَتَكْفُرُنَّ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ

(١) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ص: ٦٤٤.



وَيَجْعَلُونَ لَهُمْ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ... ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿ [فصلت: ٩ - ١٢]،
فهذه الآيات، وغيرها كثير، صريحة في أن الله تعالى يفعل عن إرادة في أزمان
متباينة، ممّا يتنافى مع فكرة الخلق بالإيجاب والفرض الضروري التي
تتضمنها نظرية الفيض^(١).

• هذه باختصار فكرة الألوهية عند ابن سينا التي تقوم برأيه على أساس
التوحيد والتنزيه، فالتقت في بعض جوانبها مع العقيدة الإسلامية، إلا أنها
خالفتها في كثير من الأمور؛ التقت معها في إثبات وجود واجب الوجود،
وخالفتها في نفي الصفات، وحصر علم الله تعالى في الكليات دون
الجزئيات، ونظرية الفيض، وغيرها من أمور.

وقد تميز منهج ابن سينا في كل ما سبق بقدرته الفائقة على الدمج بين
العناصر الفلسفية (المستمدة من أرسطو وأفلاطون وغيرهما)^(٢)، والدينية
الإسلامية، ومحاولته التوفيق بينها وتبسيطها بقدر الإمكان. إلا أنه لم ينجح
في ذلك كسلفه الفارابي. ومحاولة الجمع بين الفلسفة والدين كان شأن جميع
الفلاسفة الإسلاميين كما فعل ابن رشد بعدهما في كتابه: «فصل المقال فيما
بين الشريعة والحقيقة من الاتصال».

ومع فشل ابن سينا في التوفيق بين الفلسفة والدين، ومع التناقضات التي
وقع فيها، إلا أنه استطاع أن يبنى مذهباً فلسفياً خاصاً به، وأن يظهره بشكل
متناسق متناغم.

* * *

(١) سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، ص: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) يقول جميل صليبا عنه: إنه أرسطي العقل أفلاطوني القلب، يبنى هيكلًا أفلاطونيًا بحجارة

مشائية. جميل صليبا، بين ابن رشد وابن سينا، ص: ٢١.

المبحث الرابع

مفهوم النفس عند ابن سينا وإثبات وجودها وعلاقتها بالجسد

• يعتبر ابن سينا فيلسوف النفس الإنسانية بحق، إذ لا مثيل له بين فلاسفة الإسلام ولا غيرهم قديمًا في الاعتناء بدراسة النفس، فكما جعل ابن سينا من الجسد محور طبه؛ فقد جعل من النفس محور فلسفته، لذا فقد أطلق على موسوعته المشهورة اسم: «الشفاء» قاصدًا بذلك شفاء النفس، وفلسفته في المنطق والطبيعات والإلهيات تتمركز حول النفس الإنسانية.

«ففي المنطق يؤكد على وجود الأوليات، وعلى غريزتها في العقل، ويوضح أنها أساس كل تفكير، كما يؤكد على إيجاد الحد الأوسط بواسطة إشراق الله تعالى. وفي الطبيعات يتدرج بالكائنات من الجماد، مازًا بالأنفس النامية والحاسة، ومنتهيًا بالنفس الناطقة أسمى الكائنات وجودًا. وفي الإلهيات يهتم باتصال العقل الفعال بالنفس الناطقة، وبمصير هذه النفس وبمشاهدتها لهذا العقل الفعال، ربها وغايتها»^(١).

- خصص ابن سينا للنفس فصولًا كاملة في مؤلفاته الفلسفية كما في موسوعة «القانون»، وموسوعة «الشفاء»، ومختصر الشفاء: «النجاة في المنطق

(١) ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ص: ٢٣٢، وقارن بإبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٣٤.



والإلهيات»، و«الإشارات والتنبيهات»^(١)، وألّف رسائل كاملة وقصصاً رمزية عن النفس، وتقدر الرسائل التي بحث فيها ابن سينا موضوع النفس بثلاثين رسالة؛ منها: تعليقه على كتاب النفس لأرسطو، ورسالته في القوى النفسانية التي أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، ومن القصص الرمزية الرائعة عن النفس وعلائقها: قصة «حي بن يقظان»، و«رسالة الطير»، و«قصة سلامان وإبسال»، وكذلك كتب شعراً عن النفس في قصيدته العينية المشهورة.. كل ما سبق من مؤلفات يؤكد اهتمام ابن سينا الكبير بالنفس.

- يؤمن ابن سينا بوحدة الإنسان، وثنائية النفس والجسد؛ إذ كلاهما يكونان الإنسان، إلا أن كل واحد منهما مستقل عن الآخر من حيث الحقيقة والواقع، ولفهم الإنسان فهماً كاملاً صحيحاً لا بدّ من دراسة الأمرين معاً، ففي موسوعة «القانون» جعل جُلَّ اهتمامه دراسة الجسد، وأما في موسوعة «الشفاء» فأولى النفس دراسة مفصلة، وكان ابن سينا يميل إلى أن دراسة النفس هي من اختصاص الفلاسفة أكثر منها اختصاص الأطباء، لذا يمكن القول: إن ابن سينا كان سيكولوجياً غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية في دراسته للنفس^(٢).

- والهدف من دراسة النفس والغوص في أغوارها عند ابن سينا هو معرفتها، تمهيداً لمعرفة خالقها تعالى والوصول إلى السعادة والحكمة^(٣)

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م)، ط: ١، وقارن بآرثور سعديف، ابن سينا، تعريف: توفيق سلوم، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨م)، ط: ١، ص: ٥٧.

(٢) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٣٤.

(٣) يقول ابن سينا في كتابه «عيون الحكمة»: الحكمة: استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية، ثم الحكمة قسماً: حكمة عملية، وأقسامها هي: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. أما الحكمة النظرية فتقسم إلى حكمة طبيعية ورياضية والفلسفة الأولية التي منها الفلسفة الإلهية، وهي معرفة الربوبية، من أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك =



الحقيقية، فمن عرف نفسه عرف ربه، ومن لم يعرفها لم يعرف ربه.

- أما تأثر ابن سينا في كتابته عن النفس بمن قبله من الفلاسفة فهو واضح؛ إذ تأثر بفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وجالينوس وغيرهم، وكذلك تأثر ابن سينا بفلاسفة إسلاميين كالكندي والفارابي. وحاول ابن سينا أن يوفق بين آراء كل من أفلاطون وتلميذه أرسطو، إلى أن انتهى في آخر عهده إلى اعتناق مذهب أفلاطون قديمه وحديثه^(١).

وعلم النفس الطبيعي عند ابن سينا مشوب بنزعة تجريبية متأثرة بالأفكار الطبية أكثر مما يلحظ عند أرسطو، وفي علم النفس الميتافيزيقي لديه عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين.

اقتدى ابن سينا بأرسطو، فوضع دراسته للنفس الإنسانية ضمن العلوم الفلسفية النظرية التي تنقسم إلى ثلاثة مجالات: الطبيعية، والرياضية، والميتافيزيقية، فعلم النفس عنده في أساسه دراسة واقعية تجريبية، وإن كان يضيف في مؤلفاته بعض الأمور الأخرى التي لا علاقة لها بالواقع والتجربة. - وتكاد تنقسم بحوثه السيكلوجية إلى قسمين رئيسين: علم النفس الطبيعي، وعلم النفس الميتافيزيقي.

ففي علم النفس الطبيعي درس أمورًا عديدة، منها: أنواع النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، وقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة، مستوعبًا

= بإحداهما فقد أوتي خيرًا كثيرًا. بتصرف من: بدوي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ابن سينا، ص: ٤٤ - ٤٥.

(١) ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ص: ٢٣٣، وقارن بإبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٠٥، وقارن بمحمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ط: ١، ص: ٢٧٩ - ٢٨٠.



ما سبقه من أفكار، منقحًا ومهذبًا ومرجحًا ومستدرجًا، وهذا القسم هو الذي يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح.

أما في علم النفس الميتافيزيقي فقد تكلم عن وجود النفس، وبرهن على ذلك، وحقيقة النفس وعلاقتها بالجسد، وخلودها.

«وينتهي ابن سينا في آرائه إلى أفكار عميقة وطريفة بقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديثين تبعده عن مفكري اليونان»^(١).

وقد كان ابن سينا يقول: حسينا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء؛ فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا^(٢).

- أما تأثير ابن سينا فيمن أتى بعده من فلاسفة وأطباء فقد كان كبيرًا؛ إذ بقي أمير الأطباء في الشرق والغرب لفترة طويلة، واستطاع بحُسن عرضه وقوة منطقته في موسوعي «القانون» و«الشفاء» ومؤلفاته الأخرى أن يؤثر تأثيرًا كبيرًا في المدارس اللاحقة، فعلم النفس السينوي بقي عمادًا لكل من أتى بعده منذ القرن العاشر الميلادي وحتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد أثر في الفلاسفة الإسلاميين كالسهروردي والغزالي والفخر الرازي ونصير الدين الطوسي وصدر الدين الشيرازي وغيرهم، وأثر في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، مثل: القديس توما الإكويني وديكارت.

وقد درست أفكاره السيكلوجية باستفاضة من قبل عديدين بدءًا من صموئيل لانداور عام (١٨٧٥م)، ووصولًا إلى أطروحات جامعية متخصصة؛ مثل: أطروحة جميل صليبا للدكتوراه من جامعة السوربون، ورسالة

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٤٠.

(٢) ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت:

دار النهضة العربية، ١٩٨٠م)، ط: ١، ص: ٢٠٨.



الماجستير لمحمد عثمان نجاتي من جامعة القاهرة وعنوانها: «الإدراك الحسي عند ابن سينا»، فعلم النفس السينيوي حظي بالدراسة أكثر ممّا حظي به أي جانب آخر من فكر ابن سينا الفلسفي^(١).

• وليس الهدف من هذا المبحث التفصيل في الكلام عن جوانب علم النفس السينيوي؛ لأن هناك دراسات مفصلة ومستوعبة كُتبت حول ذلك، وإنما الهدف هنا هو إعطاء فكرة عامة عن رؤية ابن سينا للنفس الإنسانية، خصوصاً ما له علاقة بما ورد في المخطوط عن النفس. ولهذا سيقصر الكلام في هذا المبحث على الأمور الآتية:

- أولاً: تعريف النفس عند ابن سينا.

- ثانياً: وجود النفس.

- ثالثاً: علاقة النفس بالجسم.

- رابعاً: مثال متعلق بتفسيره لسورة الناس فلسفياً.

• أولاً: تعريف النفس عند ابن سينا:

يعرف ابن سينا النفس تعريفين:

- الأول: أنها كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة. ويناقش ابن سينا باستفاضة هذا التعريف في كتابه «الشفاء»^(٢).

- الثاني: في رسالة «الحدود» يعرفها بأنها: «جوهر روحاني هو كمال لجسم يحركه بالاختيار عند مبدأ عقلي»^(٣)، ويؤيد هذا التعريف الثاني ما ذكره

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٣٩.

(٢) ابن سينا، كتاب الشفاء، نشر Editions du Patrimoine Arabe et Islamique Paris، ١٩٨٨م، ص: ١٥.

(٣) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق:

حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١، ص: ٦٩.



ابن سينا في كتاب «النجاة» بقوله: «هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات وتحرك بالإرادة، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية»^(١).

ونلاحظ أن المعنى الأول للنفس مشترك بين النبات والحيوان والإنسان، وهو مقتبس من فلسفة أرسطو الذي قال: إن النفس هي كمال الجسد وصورته. وأما المعنى الثاني فهو مشترك بين الإنسان والملائكة، وهو أقرب إلى فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة^(٢).

وتتلخص الفلسفة السينية في اعتبار النفس جوهرًا نورانيًا قائمًا بذاته، مستقلًا عن البدن مغايرًا له، باقيا بعده ومخلدًا، وله معاد، وهذا أمر خالف فيه ابن سينا أرسطو الذي زعم أن الصورة لا تقوم إلا بالمادة ولا تستقل عنها، فالنفس عند أرسطو عرض في الجسم توجد بوجوده وتفنى بفنائها^(٣).

يقول ابن سينا في «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»: «المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: (أنا)»^(٤).

ويرى أن ظن كثير من الناس والمتكلمين بأن الإنسان هو هذا البدن، وأن النفس عرض فيه؛ هو ظن فاسد. ولهذا فهو يعرف النفس بقوله: إنها «غير جسم ولا جسماني، بل هو جوهر فاض على هذا القلب وأحياء واتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم، حتى يستكمل جوهره بها، ويصير عارقًا بربه،

(١) ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ج: ١، ص: ١٩٦.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا: درس، تحليل، منتخبات، ص: نص وتق.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: تق، وقارن بمحمد حسين مصطفى، ابن سينا الحسين بن عبد الله معارفه الطبية والفلسفية والأدبية، (حلب: دار القلم، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ط: ١، ص: ٢٦ - ٢٨.

(٤) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن رسائل عديدة ونصوص جمعها وقدم لها وعلق عليها ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ط: ١، ص: ٣١.

عالمًا بحقائق معلوماته، فيستعد بذلك إلى الرجوع إلى حضرته، ويصير ملكًا من ملائكته في سعادة لا نهاية لها، وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين»^(١).

ويقول ابن سينا في «رسالة المعاد»: «إن مجيئنا إلى هذا العالم لم يكن باختيارنا وإرادتنا، ولكن جئنا وبالقهر نمكث، وبالقهر نخرج، وإنما جئنا بها للتمحيص والتطهير؛ ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين، وطهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعي والعلم الإلهي... كما أن طهارة الجسد إنما تكون بالماء أو بالتراب»^(٢).

إذن فقد أكد ابن سينا في فهمه للنفس على استقلالية النفس عن الجسد، وخلودها وحشرها. ومما تميز به هذا الفيلسوف هو إثباته وبرهنته على وجود النفس.

• ثانيًا: وجود النفس:

أول ما يناقشه ابن سينا بعد تعريفه للنفس هو إثبات وجودها، لأنه لا يمكن الكلام عن أمر إلا بعد أن ثبت وجوده بالبراهين القطعية.

ويستدل ابن سينا على وجود النفس بأربعة براهين؛ هي:

أ - البرهان الطبيعي السيכולوجي.

ب - فكرة الأنا ووحدة الظواهر النفسية، أو برهان الوعي بالذات أو الشعور.

ج - برهان استمرار الحياة الوجدانية.

د - برهان الرجل الطائر أو الرجل المعلق في الفضاء^(٣).

(١) ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، ص: ٣١.

(٢) العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م)، ط: ٢، ص: ٨١.

(٣) ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ص: ٢٣٣ - ٢٣٥.



أثرت أدلة ابن سينا عن وجود النفس على علماء كثر شرقاً وغرباً كالغزالي والمدرسين، وفلاسفة مثل غيوم، وبقيت أدلته تدرس في الغرب أربعة قرون، ومهدت لظهور مبدأ هام من مبادئ الفلسفة وهو المبدأ الكوجيتو الديكارتي^(١).

وتتميز هذه البراهين بالجهد والابتكار؛ حيث يسوقها ابن سينا ليثبت حقيقة مغايرة النفس للجسم وتميزها عنه كل التميز، وأن في الكائن الحي شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره.

لقد أرسى ابن سينا دعائم المنهج العقلي في التدليل على وجود النفس وإثباتها بالدليل العقلي المنطقي، فكان بذلك أسبق فلاسفة الإسلام في هذا العمل، ولا نزاع في أن ابن سينا اهتدى في باب إثبات وجود النفس إلى أكثر البراهين إقناعاً وأعظمها وضوحاً، وهذه البراهين تعد من ابتكاراته العلمية التي لم تُعَرَفْ لا في العالم اليوناني ولا العربي آنذاك^(٢).

وقد كان حريصاً في سوقه لهذه البراهين العقلية أن يدافع عن المبادئ الدينية الإسلامية مخالفاً الماديين في إثبات وجود النفس، وقد تبع الغزالي ابن سينا في الأدلة التي ساقها ابن سينا في إثبات وجود النفس، إلا أن الغزالي زاد على ابن سينا ذكر الأدلة الشرعية بناء على رأيه أن العقل كالعين والشرع كالشمس ولا غنى لأحدهما عن الآخر^(٣).

(١) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٥٣ - ١٥٨، وقارن برحاب عكاوي، ابن سينا الشيخ الرئيس، (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م)، ط: ١، ص: ١٤٠ - ١٤١.

(٢) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٥٠، ١٥٢.

(٣) جمال رجب سيد بي، نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، (٢٠٠٠م)، ص: ٤٩ - ٥٢، ٧٦ - ٧٧. عرف الغزالي النفس بأنها: الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والتفكير والتمييز والروية، ويقبل جميع العلوم، ولا يمل من تبدل الصور المجردة. المرجع السابق نفسه، ص: ١٠٧.

لقد حاول ابن سينا في فلسفته عامة أن يوفق قدر المستطاع بين الفلسفة والدين، وكذلك فعل في فلسفته المتعلقة بالنفس، فقد أثبت وجودها وخلودها مخالفاً لبعض الفلاسفة الذين قالوا بفنائها، ومؤيداً للدين في ذلك^(١)، إلا أنه ارتكب خطأ كبيراً عندما اعتقد أن الجسد لا يحشر، بل ذلك مقتصر على النفس الإنسانية^(٢)، مع أن القرآن الكريم يؤكد الحشر الجسماني بما لا يترك المجال للشك، ولهذا فقد كفر الغزالي ابن سينا ومن يرى رأيه في كتابه «تهافت الفلاسفة»^(٣).

• ثالثاً: علاقة النفس بالجسم:

- يوضح ابن سينا في خمس مقالات من كتابه «الشفاء» مفهومه للنفس بأنواعها، والعلاقة بين النفس الإنسانية والجسد، وقد جعل عنوان المقالة الأولى: (من علم النفس) وعلل تقديمه تعريف النفس على الكلام عن أنواع الأنفس النباتية والحيوانية والإنسانية، وبعض وظائف الجسم، وعلاقتها بالنفس، بأن النفس مشتركة في الأمور الثلاثة، ومعرفة المشترك يقدم على معرفة الخاص في كل صنف، والسبب الآخر في تقديم الكلام عن النفس هو أنه ناحية تعليمية تربوية؛ فإن «معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر معونة من معرفة البدن في معرفة الأحوال النفسانية»^(٤)، ولهذا قدم الكلام عن النفس على الكلام عن الجسد.

- أما عن العلاقة بين النفس والجسد؛ فمن خلال تعريف ابن سينا للنفس ومن خلال كتاباته عنها فإنه يؤمن أولاً بوحدة النفس البشرية، وأنها جوهر مستقل

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٢١٩.

(٢) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٥١ - ١٦٠.

(٣) محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: جبار جهامي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م)، ط: ١، ص: ٢٠٩ - ٢١٨.

(٤) ابن سينا، الشفاء، ج: ٢، ص: ٨.



بذاته، ثم بالثنائية الوثيقة بين النفس والجسد؛ إذ الطب الذي يدرس الجسد دون النفس هو طب ناقص؛ لأنه يُعَتَى بجانب واحد من الإنسان كما سبق وأشرنا^(١).

ويؤكد ابن سينا أن هناك صلة وثيقة بين الجسد والنفس؛ إذ لا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، فلولا النفس ما كان الجسم؛ لأنها مصدر حياته والمديرة لأمره والمنظمة لقواه، ولولا الجسم ما كانت النفس، فإن تهيؤة لقبولها شرط لوجودها، وتخصصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها، ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها، فهي منذ نشأتها تواقفة إلى الجسم، ومتعلقة به ومخلوقة لأجله، وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه، ويكفي أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص، فإنه لا يتم إلا إن رفدتها الحواس بآثارها^(٢)، فهناك علاقة واضحة بين العقل والجسم قرب فكرة هيجت الجسم؛ وأحدثت فيه انفعالات كثيرة، ورب حركة جسمية تنتج فكرة وتبعث على اعتدال المزاج والسرور، يقول ابن سينا: انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكّرت في جبروته، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك^(٣).

- أما عن العلاقة بين قوى النفس والجسد فيمكن تلخيصها كما يلي:

يحلل ابن سينا في كتابي «الشفاء» و«النجاة» النفس وقواها ووظائفها بدقة، ثم يرتب هذه القوى ترتيباً متصاعداً من أدناها إلى أعلاها، وكيف تخدم بعضها، وكيف يترأس بعضها بعضاً.

- ومن قوى النفس: قوة الحس المشترك، والقوة المصورة، والقوة المتخيلة، وقوة الوهم، ولكل من هذه القوى آلة، ما عدا النفس العاقلة فإنها

(١) رحاب عكاوي، ابن سينا الشيخ الرئيس، ص: ١٣٤.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء، ج: ٢، ص: ٢٦١ - ٢٦٥، وابن سينا، كتاب النجاة، ص: ٣١ - ٣٢،

وقارن بإبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٧٣.

(٣) بتصرف عن: إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص: ١٧٣.



تدرك بلا آلة، وكذلك إدراك الإنسان لذاته وشعوره بإنيته يتمّان دون آلة. والعقل قوة من قوى النفس، ويسميه القوة الناطقة أو العاقلة، وهي تنقسم إلى عاملة وعالمة، ومن هنا رأى ابن سينا أنّ للعقل جانبين أيضًا، فثمة عقل عملي وآخر نظري، والعقل العملي هو الذي يسوس البدن وهو أساس الأخلاق في الإنسان، وهذا العقل يأتمر بالعقل النظري^(١)، وأما العقل النظري فيتجه للأعلى نحو المبادئ العالية والمعرفة النظرية البحتة^(٢).

- ويُعرّف ابن سينا القوة النظرية بأنها: «قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة؛ فإن كانت مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»^(٣).

- ثم يتكلم ابن سينا عن كيفية اكتساب المعرفة، وكيفية حصول عملية التجريد، ويبين أن للقوة النظرية أربع مراتب: بدءًا من العقل الهولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، وحتى العقل المستفاد، وعند هذا العقل الأخير يتم النوع الإنساني، وكل عقل من هذه العقول يمكن أن يكون عقلاً بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقلاً بالفعل بالنسبة إلى ما تحته، ولا يتم له الانتقال من القوة إلى الفعل إلا بواسطة عقل مفارق هو دائماً بالفعل، وهو العقل الفعال، ويشير ابن سينا إلى أن العقل الإنساني لا يخرج من الظلمة إلى النور إلا بإشراق حكمة الله تعالى، يقول ابن سينا:

(١) ابن سينا، الشفاء، ص: ٤٨، وابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٠ - ١١، وقارن بألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ص: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) بتصرف عن: محمد حسين مصطفى، ابن سينا الحسين بن عبد الله معارفه الطبية والفلسفية والأدبية، (حلب: دار العلم العربي، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ط: ١.

(٣) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٢.



إنما النفس كالزجاجة والعلمُ سراجٌ وحكمةُ الله زينت
فإذا أشرقت فإنك حيٌّ وإذا أظلمت فإنك ميتٌ^(١)

وممّا يوضحه ابن سينا أنه ليست كل العقول تمر بهذه المراحل الأربع، بل هناك بعض العقول الهولانية التي فيها استعداد شديد يمكنها أن تتصل بالعقل الفعال مباشرة، فكأنها تعرف كل شيء من نفسها دون جهد يذكر، وهذا العقل هو أعلى أنواع العقول ويسمى عقلاً قدسياً، وهو عقل موجود عند أصناف محددة من الناس كالأنبياء ﷺ^(٢).

- أما عن ترتيب العلاقة بين هذه القوى «فإن لقوى النفس الإنسانية ترتيباً في الرئاسة والخدمة؛ فالعقل المستفاد رئيس تخدمه جميع القوى، والعقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهولاني، والعقل العملي يخدم العقل النظري.

وإذا هبطنا من النفس الإنسانية إلى النفس الحيوانية وجدنا في قواها ترتيباً شبيهاً بترتيب قوى النفس الإنسانية؛ فالعقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان: قوة قبله وقوة بعده، فالقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية، والقوة التي بعده هي القوى التي تحفظ ما أداه الوهم، وكذلك المتخيلة تخدمها قوتان، هما: النزوعية والخيال، والخيال يخدمه الحس المشترك، والحس المشترك تخدمه الحواس الخمس.

أما النفس النباتية فإن قواها بالجملة تخدم قوى النفس الحيوانية، وبين قوى النفس ترتيب يظهر في خدمة النامية للمولدة، والغاذية للنامية،

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ط: ٣، ص: ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٢) ألبير نصري نادر، النفس الإنسانية عند ابن سينا، ص: ٢٤٠.

أما الغذائية فتخدمها القوى الطبيعية الأربع كالهاضمة، والماسكة، والجاذبة، والدافعة»^(١).

إن ترتيب قوى النفس بهذه الطريقة يدل على وحدة النفس الإنسانية، وأن لها قوى متعددة متعلقة ببعضها. إن مذهب ابن سينا في النفس والعناية بها هو مذهب توفيقى جمع فيه بين فلسفة أفلاطون وأفلوطين، كما حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الدينية. وهو مذهب روحاني يثبت وجود النفس واستقلالها عن البدن وخلودها بعد الموت.

• رابعاً: معاني النفس في تفسير سورة الناس:

وأكد ابن سينا بعض المعاني السابقة عن النفس عند تفسيره لسورة الناس فبيّن فيها:

أن الله رب الناس أعطى الإنسان جسداً كاملاً مسوى المزاج بمقتضى مفهوم التربية المتجلي من اسم الرب، ثم إن هذا الإله أفاض على البدن نفساً ناطقة قاهرة ومتحركة فيه، ثم بين أن هذه النفس تعود لتشتاق للاتصال بالمبادئ المفارقة الصادرة عن العقل الفعال، فاتصال العقل الفعال الواهب للصور بالنفس الإنسانية له اعتبارات ودرجات: فالرب يتعلق بتعديل مزاج الإنسان بخلق البدن، والمَلِك يفيض النفس التي تتحكم بكل قوى الجسد، والإله المعبود يشوق النفس للرجوع إليه والاتصال به.

فابن سينا يرى أن محور سورة الناس يدور حول بيان كيفية الاستعاذة بالمبدأ القريب الواهب للصور (أي: العقل الفعال)، وبيان درجات أصناف تعلقها بالنفس^(٢).

(١) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الناس، ص: ٢٨٢ (في كتابنا هذا).

المبحث الخامس

نظرية الخير والشر عند ابن سينا وكيفية دخولهما في القضاء والقدر^(١) الإلهي

• ذكر ابن سينا عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [الفلق: ١]: أن دخول الشر في قضاء الله تعالى هو ليس مقصوداً لذاته بل عرضاً، والمقصود أولاً هو الخير، وإنما نشأت الشرور في الكون من المادة المخلوقة التي هي منبع الظلمة والشر والعدم، ولهذا أمر الله تعالى بالاستعاذة من ﴿شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢]، فنسب الشر إلى الخلق، أما الخالق فلا يصدر عنه إلا الخير، والحاصل: أن الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو الله تعالى واجب الوجود، فالشرور غير لازمة منه أولاً في قضائه بل ثانياً في قدره، فأمر بالاستعاذة من الشرور اللازمة من الخلق^(٢).

• ويرى ابن سينا أن محور سورة الفلق يدور حول بيان كيفية الاستعاذة بالمبدأ الأول (الله) ﷻ، وبيان كيفية دخول الشر في قدره، لذا فهو يفسر هذه السورة بناء على نظريته في الخير والشر، وكيفية دخول الشر في القضاء

(١) عرّف ابن سينا القضاء والقدر بقوله: «القضاء من الله ﷻ: هو الوضع الأول البسيط، والتقدير: هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول». ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ٢٦٤ - ٢٦٥، ٢٦٨، ٢٧٣ - ٢٧٤.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الفلق، ص: ٢٦٨ - ٢٦٩ (في كتابنا هذا).

الإلهي التي سنشرحها في هذا المبحث، وقد فسر ابن سينا السورة تفسيرًا رمزيًا فلسفيًا:

١ - فربُّ الفلق: هو الله تعالى الذي فلق ظلمة العدم بنور الوجود، فهو لا يصدر عنه إلا الخير.

٢ - ﴿ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾ [الفلق: ٢]: تدل على أن خلق الشر هو مقصود بالعرض لا بالقصد الأول، وهذا المعنى مستفاد من إضافة الشر للمخلوق في قوله: ﴿ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴾، فالشر إنما نشأ من المخلوق والأجسام المادية التي هي منبع الشر والظلمة والعدم، وقد نشأ فيها الشر عرضًا لا بالقصد الأول.

٣ - ﴿ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴾ [الفلق: ٣] إذا كانت النفس جوهرًا روحانيًا صافيًا، إلا أن ظلمة أقبلت عليها فكدرتها، وهي القوى الحيوانية، ثم تأتي بعدها القوى النباتية التي عبرت السورة عنها بقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴾ [الفلق: ٤]، والشر اللازم من هاتين القوتين هو استحكام علائق البدن وامتناع النفس عن التغذية بغذائها اللائق بجوهرها، وهو: الإحاطة بملكوت السموات والأرض، وشوقها للانتقاش بالنقوش الباقية، والتقرب من الله، والسرور بذلك القرب، وبذلك تتحقق السعادة الإنسانية^(١).

إن ما ذكره ابن سينا في هذا التفسير يرجع إلى بعض الأصول التي قررها في المقالة الثانية من الإلهيات في كتابه «النجاة» بعنوان: (فصل في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي).

(١) ابن سينا، تفسير سورة الفلق، ص: ٢٦٨ - ٢٦٩، ٢٧٢، ٢٧٧ - ٢٧٨ (في كتابنا هذا).



يرى ابن سينا أن هذا الكون كله خاضع للعناية الإلهية^(١)، وأحسن ابن سينا حينما أطلق مصطلح العناية للدلالة على كمال الله تعالى أولاً، ثم للدلالة على كمال خلقه للكون، ثم للدلالة على غلبة الخير على الشر في العالم.

يقول ابن سينا في تعريف العناية: «هي كون الأول عالمًا لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضيًا به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظامًا ما وخيرًا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضًا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان»^(٢).

• ويتلخص مذهب ابن سينا في الخير والشر بأنه: ليس في الإمكان أبدع مما كان، «فليس في وسعنا أن نتصور العالم الذي نحن فيه خيرًا محضًا وكمالاً محضًا، لأنه لو كان كذلك لَمَا كان عالمنا هذا ولا كان فيه محل لممكنات الوجود ولا للفوارق بين الأشياء. وليس في وسعنا أن نتصوره شرًا محضًا ونقصًا محضًا، لأنه لو كان كذلك لكان عدمًا^(٣) أو قائمًا على الفساد، ولا يقوم كونٌ على الفساد. فلم يبقَ إلَّا أن نتصوره عالمًا يراد فيه الخير قصدًا وأصلًا؛ ويأتي فيه الشر عرضًا لضرورة يقتضيها الخير، وهكذا العالم الذي نحن فيه»^(٤).

فإذا كانت عناية الله تعالى موجودة في سائر الكون، فكيف يفسر ابن سينا وجود الشر في الكون؟.

(١) قارن رأي ابن سينا مع ما يراه ابن رشد حول العناية في: فيصل غازي مجهول، نقد ابن رشد للإلهيات ابن سينا، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ط: ١، ص: ١١٦، ١٢٠ - ١٢١.

(٢) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٤٤.

(٣) قارن بكلام سعيد النورسي، المقالات، ترجمة: محمد زاهد الملاذكردى، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ط: ١، ص: ٥٣٩.

(٤) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص: ٨٢.

• يصف ابن سينا الله تعالى بأنه خير مطلق، ولا يصدر عنه إلا الخير والكمال، أما الشرور الموجودة في الأرض فهي متولدة عن طبيعة المادة؛ أي: الإمكان والقوة، فالإمكان هو أصل الشر في الوجود؛ لأن الشيء الذي هو (ممكن الوجود) ناقص لا محالة، إذ كان قابلاً للعدم متردداً بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فإما أن يوجد هكذا، أو يمتنع وجوده كل الامتناع. فالخير أصيل في العالم، والشر عارض من لوازم الخير المتاح للممكنات، وهو على هذا أقل من الخير في جملته، ولولا ذلك لَمَا كان للعالم قوام^(١)، وإن هذا الإمكان الوجودي هو السبب في تولد الكثرة من الوحدة والشر من الخير.

• ويحاول ابن سينا أن يهون من شأن أنواع الشرور الموجودة في عالمنا، وأن يستنبط الحكم العديدة من وجودها، فيقرر ما يلي:

١ - أن جميع أسباب الشر إنما هي منحصرة تحت فلك القمر، أي: على الأرض عالم الكون والفساد^(٢)، أما في النظام السماوي فلا يوجد شر، وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود^(٣).

٢ - أن الشر يصيب عدداً محدداً من الناس، وفي أوقات دون أوقات، بينما الأنواع محفوظة، فهو يصيب مثلاً أفراداً من الناس لكنه لا يصيب النوع الإنساني ككل.

٣ - أن نسبة وجود الشر إلى نسبة وجود الخير في عالمنا قليل، فالخير الذي في عالمنا لا بد أن يحصل معه شيء من الشر؛ لأن طبيعة تركيب

(١) عباس محمود العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، ص: ٨٣.

(٢) قارن بمحمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧١م)، ط: ١، ص: ٣٥٨.

(٣) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٤٦.



الموجودات من الإمكان تقتضي وجود الشر للتفاعلات والأضداد الموجودة في المادة التي تتكون منها هذه الموجودات، فالإمكان والشر متساوقان كما أن الوجوب والخير متناسبان. وإذا كان الشر ضئيلاً بالنسبة للخير وكان يغلب على الكون الخير، يصير وجود الشر في الكون لا بأس به ولا ضرر منه، بل قد يترتب عليه خيرات كثيرة، وإن ترك الخير الكلي لشر جزئي يترتب عليه شرٌّ أكبر من ذلك الشر الجزئي، فمثلاً: النار فيها خير كبير للناس إلا أنها أحياناً تحرق ثوب الفقير وبيته، فلو ترك ذلك الخير العام لأدى إلى شر فوق هذا الشر الكائن بإيجاده، وأيضاً: إن الله تعالى خلق المطر للخير الكلي الذي يصيب الأرض، مع أنه قد يتضرر بعض الناس من نزول المطر بسبب ما يحدثه من أضرار كالفيضانات وغيرها، ولهذا فلا يترك الخير الكلي لشر جزئي، وإلا لترتب على ترك ذلك الخير الكلي شرٌّ أكبر من ترك ذلك الشر الجزئي.

والشر قد يكون نقصاً كالجهل والضعف والتشويه في الخلقة، وقد يكون ألماً وغماً من إصابة أو فوات مطلوب، وكل هذا لا يتأتى اجتنابه في عالم يتسع للممكنات، لأن الشيء الذي هو (ممکن الوجود) ناقص لا محالة كما سبق وتقرر^(١).

• وبالجمله فإن ابن سينا يرى أن الشر أمر لا مفر منه في عالم الإمكان، لكنه طفيف بالقياس إلى الخير الموجود في هذا العالم، وليس من الحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة بسبب أغراض شرية أقلية^(٢).

(١) قارن بما كتبه بديع الزمان سعيد النورسي حول إجابته عن الحكمة الإلهية من نزول المصائب وتسليط الابتلاء على الناس، ولا سيما الأبرياء والحيوانات في: بديع الزمان سعيد النورسي، المكتوبات، ترجمة: محمد زاهد الملاذكردی، (صيدا: ١٤٢٣هـ/٢٠١٢م)، ط: ١، ص: ٥٤ - ٥٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ابن سينا، ص: ٥٢ - ٥٣.

يقول ابن سينا: «فأريدت الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال (معه): إن الله تعالى يريد الأشياء، ويريد الشر أيضًا على الوجه الذي بالعرض، إذ علم أنه يكون ضرورة، فلم يعبأ به، فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وكل بقدر... وليس من الحكمة الإلهية أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة»^(١).

فمذهب ابن سينا مشبع بروح التفاؤل لقوله: إن الخير في الوجود غالب على الشر^(٢).

أضف لما سبق فإن الله تعالى لا يراعي في قدره ما نراعيه نحن في حياتنا من الاعتبارات النفعية، إن عنايته ﷻ محيط بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى تكون على أحسن نظام، وعلمه بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل، فالموجودات سابحة في بحر من الخير، ونظام العالم هو أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود، وليس معنى هذا خلو العالم من الشر، بل لوجود الشر حكم عديدة كما سبق وذكرنا^(٣).

وما نراه في هذا الكون من خير وكمال إنما هو بما أفاضه الله تعالى عليه من الصور، فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر تجليات الذات الإلهية.

* * *

(١) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٤٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٣) جميل صليبا، نظرية الخير عند ابن سينا، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٢م)، ط: ١، ص: ١٩١ - ١٩٦.

المبحث السادس

نظرية النبوة عند ابن سينا

• أولاً: تقرير النبوات:

تعد النبوة من أهم الأبواب التي حاول فيها الفلاسفة الإسلاميون التوفيق بين الدين والفلسفة، وتعتبر كتابات ابن سينا نموذجاً رائعاً في الاستدلال على ضرورة النبوة^(١) وأهميتها؛ إذ اعتبرها ضرورة بشرية لبنية المجتمع الإنساني لصالح منظومة المدنية الإنسانية على جميع الصعد: الإنساني والاجتماعي وغيرهما، وهي الواسطة بين الخالق جل وعلا وبين البشرية، وهي ضرورة للإنسان كضرورة خلق الشعر على الأشجار والحوارب.

ويبين ابن سينا أن وجود النبي أكثر حاجة من وجود كثير من المنافع الدنيوية، وأنه لولا النبوة لَمَا كان هناك بقاء للنوع الإنساني.

وأثرت نظرية الاستدلال على النبوة وكثير من قضاياها التي قدمها كل من الفارابي وابن سينا على كثير من علماء الكلام كالغزالي.

إلا أن الفلسفة السينوية المشائية قدمت لنا تصوراً ناقصاً عن النبوة كما سنرى، بالرغم من كل المحاولات للتوفيق بين ما يعتقده كفيلسوف، وبين

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ج: ٢، ص: ٤٤٢ - ٤٤٣. ومما يجدر ذكره هنا أننا لا نتفق مع ابن سينا فيما يقوله من وجوب شيء على الله تعالى عند كلامه عن ضرورة النبوة.

ما هو حقيقة قدمتها نصوص الشريعة، ممّا أدى لتقديم تصور ناقص عن حقيقة النبي وجوهره، وعن حقيقة الوحي^(١)، والمعجزة التي يأتي بها النبي^(٢).

ويتفق ابن سينا مع الفارابي في معظم قضايا النبوة والوحي والمعجزة، وهو أكثر صراحة في بيانها من الفارابي^(٣)، إلا أن الفارابي هو أول فيلسوف إسلامي نظر ببعد منطقي ومنهجي، وفصل القول في نظرية النبوة كما يرى إبراهيم مذكور^(٤).

والذي دفع الفلاسفة الإسلاميين للبرهنة على النبوة هو الصراع السائد في زمانهم حول النبوة؛ ما بين قائل بضرورتها الشرعية أو العقلية، وما بين منكر لها كابن الراوندي والملحد والفيلسوف أبي بكر الرازي الطبيب^(٥).

(١) رد الإمام الغزالي على الفلاسفة في أن الوحي يأتي من النفوس العلوية لأنه لا دليل لهم عليه، وطبق قانونه في التأويل بأنه لا يجوز إخضاع نص الوحي الإلهي للتأويل، وبالتالي تفسيره على أن له معنى باطنًا إلا إذا كانت صحة المعنى الظاهر تتناقض مع دليل برهاني، ورد على الفلاسفة في رفضهم لمفهوم الوحي القرآني، وأكد أن الله تعالى يوحى لأنبيائه مباشرة. فرانك غريفل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ضمن كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦م)، ص: ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٢) قارن بفرانك غريفل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥٠٩ - ٥٥٤، وصالح حسين الرقب، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء: عرض ونقد، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، المجلد: ١١، العدد: ٢، ٢٠١٦م، ص: ٢٦٨.

(٣) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد: ٢١، العدد: ١، ٢٠٠٦م، ص: ٢٤.

(٤) حاكم عبد ناصر، موقف الفلاسفة المسلمين من النبوة، مجلة آداب الكوفة، المجلد: ٤، ٢٠١٣م، ص: ٢٢٥.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص: ٢١٩ - ٢٢٥.



وقد عرّف ابنُ سينا النبيَّ بأنه: «فيض العقل الفعال على الروح القدسية، أو العقل القدسي»^(١)، بقوته واستعداده فيضاً عن المتخيلة»^(٢).

فقد ربط الفارابي وابن سينا بين النبوة والفيض؛ حيث يتلقى النبي الوحي من العقل الفعال (وهو جبريل عليه السلام) الذي هو واسطة بين الإنسان وبين العقل الأول وهو الله ﷻ^(٣) عند الفلاسفة، «وهذا تفسير أفلاطوني أفلوطيني قائم على تفسير المعرفة بتفسير الخلق وفق نظرية العقول لدى الفكر الفلسفي اليوناني، ويصف الفارابي هذه العملية بالسعادة»^(٤).

أما تعريف الرسول والوحي فهما مبيان على تعريف النبي، إذ يعرف ابن سينا الرسول في كتابه «رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم» بأنه: «من بلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم المسمى بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم»^(٥)، ولا فرق جوهرياً عنده بين النبي والرسول.

(١) عرّف الأمدى العقل القدسي بأنه: «القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبي». سيف الدين الأمدى، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن الشافعي، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٣١٣هـ/١٩٩٣م)، ص: ١٠٨.

(٢) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين، ص: ١٩. وتعرف النبوة عند الحكماء بأنها: «عبارة عن قوة يتم بها إدراك المعلومات من غير واسطة من تعليم وتعلم، وهي ما عبروا عنها بالعقل القدسي، وأما على أصول أهل الحق - من المتكلمين - فعبارة عن قول الله تعالى لمن اصطفاه: إنك رسولي». سيف الدين الأمدى، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن الشافعي، ص: ١٢٠ - ١٢١.

(٣) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ١٩.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، مجلة كلية دار العلوم، المجلد: ٩٣، ٢٠١٦م، ص: ٥٥١، وقارن براجح سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين، ص: ٢٠.

وعرّف ابن سينا الوحي^(١) بأنه ضرب من التخيل^(٢)، وبهذا قال الفارابي أيضًا^(٣). وقد أوضح عضد الدين الإيجي تعريفات الفلاسفة للنبوة في كتابه «المواقف»^(٤)، وبيننا الخواص والصفات التي يجب أن تجتمع في النبي، فأمر النبوة عند الفلاسفة قائم على المواهب البشرية المكتسبة، وتنال بالجهد والاجتهاد، والاستغراق والتسامي، والنبي عند الفلاسفة يفضل على كل الأجناس، وفيه نوع من الذكاء الفطري، ويجب أن يجتمع في مدعيها صفات ثلاث^(٥):

(١) عرّف ابن سينا الوحي في «الرسالة العرشية» بأنه: إفاضة المعاني الدينية المجردة عن الألفاظ من العقل الكلي على نفس النبي بواسطة العقل الفعال جبريل عليه السلام. خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، ص: ٥٨٦.

ووصف ابن سينا كلام الله تعالى بأنه: يوصف «بكونه متكلمًا لا يرجع إلى ترديد العبارات، ولا إلى أحاديث النفس والفكر المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب، هو كلامه». ابن سينا، الرسالة العرشية، تحقيق: إبراهيم إبراهيم هلال، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد: ٢٦، العدد: ١، مايو ١٩٨٠م، ص: ٩٤ - ٩٥.

(٢) ينقل الغزالي عن ابن سينا: أن الأنبياء عليهم السلام يتلقون وحياً كصور تظهر في مخيلتهم وفي يقظتهم (أي: وحياً خيالياً). فرانك غريفيل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ضمن كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦م)، ص: ٥٢٤.

وبناء على رأي ابن سينا فالنبي بقوته القدسية يتصل بالعقل الفعال، ثم تأتي هذه الحقائق في نفسه، فإذا أخذت طريقها إلى عالم الحس أعطتها المخيلة من عندها أوصافاً حسية تجعلها متجانسة مع عالم الظاهر، فيرى في هذه الحالة شخص الملك ويسمع كلامه، ويتصور المعاني بصورة الحروف والأشكال، والواقع أنه لم ير ملكاً، ولم يسمع كلاماً، ولم يتلقَ قرآناً على معنى هذه الآيات التي نردها، وإنما هي أشياء صنعتها مخيلته». حمودة غرابية، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية)، ص: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٣) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٠.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) قارن بابن سينا، الإشارات، ص: ٤٣٥ - ٤٣٦.



«أ - أن يطلع على المغيبات، ويتعلم العلم من غير معلم بالروح القدسية.
 ب - أن يظهر الأفعال الخارقة للعادة بأن تكون له قوة يتصرف بها في هوى
 العالم والعناصر بإحداث أمور غيبية، هي عندهم آيات الأنبياء ومعجزاتهم.
 ج - أن يرى الملائكة ويسمع كلامهم وحيًا^(١)، ويتخيل في نفسه ما يعلم،
 فيرى في نفسه صورًا نورانية، ويسمع فيها أصواتًا، وكل ذلك موجود في نفسه
 لا في الخارج»^(٢).

فالنبي من اجتمعت فيه هذه الخصائص النفسية الثلاثة: الحدسية،
 والتخيلية، والنفسانية^(٣)، و«من اجتمعت فيه هذه الخواص انقادت له النفوس
 المختلفة مع ما جبلت عليه من الإباء... فيصير سببًا لقرار الشريعة»^(٤).

فالنبي عند ابن سينا كما عند الفارابي هو أكمل المخلوقات، وهو رئيس
 المدينة الفاضلة، وهو الذي لا «يرأسه إنسان أصلًا، وإنما يكون قد استكمل،
 فكان عقلاً ومعقولًا بالفعل قد استكمل قوته المتخيلة بالعقل غاية الكمال»^(٥).

(١) رد عضد الدين الإيجي على الفلاسفة في هذا الشرط بقوله: «هذا الذي ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم، بل هو تلبس على الناس في معتقدهم، وتستمر عن شناعته بعبارة لا يقولون بمعناها، وذلك لأنهم لا يقولون بملائكة يرون، بل الملائكة عندهم إما نفوس مجردة في ذاتها متعلقة بأجرام الأفلاك، وتسمى ملائكة سماوية، أو عقول مجردة ذاتًا وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى». الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: محمود الدمياطي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت) ط: ١، ج: ٢، ص: ٢٤٤.

(٢) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٠ - ٢١.

(٣) خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجًا، ص: ٥٥٠ - ٥٥١.

(٤) الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، المواقف، تحقيق: محمود الدمياطي، ج: ٢، ص: ٢٤٥.

(٥) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٠ - ٢١.

وتجتمع في النبي كل مقومات الرئاسة من ذكاء وصدق وحب الكرامة وحب العدل والعزيمة والشجاعة، وعنده العلم بالشرائع والسنن، والقدرة على حفظها^(١).

ومما ميز كتابات ابن سينا عن النبوة: أنه - كالفارابي - جعل النبوة ضرورة ووظيفة حيوية في بنية المجتمع الإنساني واستمرار بقائه^(٢)، وأن الحاجة إلى النبي عنده «أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقدير الأخصص في القدمين»^(٣).

وتنطلق حاجة البشر للنبوة عند الفلاسفة من أنها «وظيفة ضرورية في بنية المجتمع الإنساني، ولتحقيق وجود إنسان صالح، ليسنَّ الشريعة ويعدل بين الناس، وإقناع الناس وإقامة الحجة على ما وصلت إليه العقول من الإيمان، ولتعريف الناس بحقائق لم يتوصلوا إليها ويعجز العقل عن إدراكها وحده، وإتمام النعمة على الناس في الدنيا، وتحقيق السعادة لهم في الآخرة، وحتى يستطيع الإنسان تحصيل أغراضه الدنيوية ومقاصده الأخروية، وأخيرًا لتهديب طبائعهم وأخلاقهم»^(٤).

وقد حدد ابن سينا واجبات النبي المتمثلة بمخاطبة الناس على قدر عقولهم بما يتعلق بأمرين، هما: الربوبية، والمعاد، تحقيقًا للسعادة، وابتعادًا عن الشقاوة^(٥).

(١) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢١.

(٢) خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجًا، ص: ٥٥٠ - ٥٥١.

(٣) ابن سينا، النجاة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ط: ١، ص: ٣٣٩.

(٤) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢١.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٥.



وبهذا يتبين أن النبوة عند ابن سينا كسبية عن طريق العقل الفعال وفق نظرية العقول في الصدور^(١)، وتقسيمات النفس، المتوافقة تمامًا مع نظرية الفارابي في المعرفة كما هي نظريته في الوجود، وعلى هذه النظرية نقد كبير^(٢)، فالنبوة عنده «ليست وقفًا على إنسان دون إنسان، بل لكل إنسان أن يتنبأ، وأن يوحى إليه من قبل العقل الفعال»^(٣).

(١) يرى ابن سينا أن «المعرفة العقلية: هي المعرفة الحاصلة للعقل الإنساني بواسطة الحواس، سواء كان ذلك العقل عقلًا عمليًا أو عقلًا نظريًا. فالعقل العملي: هو تلك القوة التي تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل أو يترك مما ينفع أو يضر، وأما العقل النظري: فهو تلك القوة التي يدرك بها الإنسان الصور الكلية المجردة، وأن لهذا العقل مراتب ودرجات هي في حقيقتها المراحل المختلفة لعملية الإدراك العقلي؛ الأولى: مرتبة العقل الهولاني...، والثانية: مرتبة العقل بالملكة...، والثالثة: مرتبة العقل المستفاد حيث يحصل الإنسان الفيلسوف على الصور العقلية بالتأمل والفكر والاجتهاد والكسب، والتي تكون حاضرة بالفعل، حينئذ يستطيع الاتصال بالعقل الفعال - جبريل عليه السلام - حتى يتم له معارف العلوم مستفيدًا إياه منه ما يفيض ويشرق عليه من الحقائق المجردة، والمعارف وعلم الغيب ما لا يدرك بالفكر والقياس، وتسمى روحه في تلك الحالة بالروح القدسية». خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجًا، ص: ٥٦٤ - ٥٦٥.

(٢) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٤.

(٣) خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجًا، ص: ٥٦٨.

ويرى ابن سينا أن هناك ثلاثة طرق (اللوحي) يمكن بإحداها الاتصال بالعقل الفعال منبع العلوم والمعارف والغيبات، وهي:

١ - طريق العقل الإنساني في أعلى مراتبه: وذلك عن طريق التأمل والفكر والاجتهاد والكسب، وهو خاص بالفيلسوف الذي يصل لدرجة «العقل المستفاد، فحينئذ يفيض عليه العقل الفعال بعلوم وحقائق مجردة، وتسمى روحه في تلك الحالة بالروح القدسية، (أو العقل القدسي)، حيث تتلقى المعقولات من العقل الفعال بلا تعليم من الناس. فابن سينا هنا يجعل النبوة قائمة على أساس عقلي حدسي، ويرد كیفيتها في عقل النبي إلى تدرج وترق في العقل الإنساني إلى أن يصبح هذا العقل في درجة ليس محتاجًا فيها إلى فكر ونظر، وإنما يقتبس الوحي والمعارف من العقل الفعال. ويسمي ابن سينا هذا النوع من النبوة ذكاء، وهو قوة في الحدس، إذ يقول: «وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة». قارن براجح سعيد الكردي، =



ويمكننا القول: إن ابن سينا والفارابي حاولا التوفيق بين الفلسفة والدين في مسألة النبوة، لكنهما أبعدا النجعة فوقعا في تفسير فلسفي لها بعيد عن حقيقتها وكيفيتها ممّا هو غريب عن النص القرآني، ومفهوم العقل لغة وشرعاً، فقدما مفاهيم عقلية فلسفية هي أوهام أكثر منها حقائق. فاعتبرا النبوة كسباً بشرياً، بينما الفيلسوفان: الكندي وابن رشد قد اقتربا من مدرسة علماء الكلام، فاعتبرا النبوة اصطفاء ورحمة واختياراً من الله تعالى، وأن الوحي ينزل من الله تعالى من غير استدعاء ولا رياضة ولا مجاهدة، بدليل قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلْكَتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا تَهْدِي بِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [الشورى: ٥٢]، وآيات أخرى عديدة دلت على ذلك.

«ويظهر في فلسفة الفارابي وابن سينا الخلط بين الفيلسوف والنبّي، ممّا عقّد المسألة في الخلط بين مفهوم القوة الموهوبة التي توحى بالاختيار، في

= النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٥، وخالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، ص: ٥٦٨.

٢ - طريق المجاهدة والكشف لأهل المجاهدات العارفين: وذلك حينما يصل العارف المجاهد لدرجة العقل المستفاد أيضاً، ومروره بحالات أربع مجتمعة معاً، حيث: التفريق والنفص، والترك، والرفض، حينئذ يصبح مهياً لتلقي المعارف والغيبيات من فيض العقل الفعال عليه، فيكشف له فيرفع الحجاب فيدرك ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً.

٣ - طريق المخيلة: وهو خاص للأنبياء ﷺ، حيث إن النبي قد تهيأ له الحصول على المعقولات بواسطة اتصاله بالعقل الفعال، وبفضل هذه المخيلة فإن الأنبياء يشاهدون في نومهم ويقظتهم ما يمكن أن يحدث في المستقبل، وما هو حادث ممّا يراه المحيطون بهم من الناس، وأن هذه المخيلة تتصور الأشياء الماضية وتستحضر صورتها في أي وقت وبأي مقدار وعدد تريد. فمن خلال هذه الطرق الثلاث - كما يعتقد ابن سينا - يتم الاتصال بالوحي الديني، وأن النبي أو الرسول لا يصل للنبوة إلا بهذا الطريق الثالث، ويسميه ابن سينا النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة، فالنبوة عند ابن سينا مكتسبة. قارن بخالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، ص: ٥٦٨، وراجح سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد، ص: ٢٤ - ٢٥.



حين تتحدث نصوصهما عن الرياضة والمجاهدة التي يصل إليها الفيلسوف بالتالي النبي، إذ لا فرق بينهما في النهاية عندهما، ممّا أغرى الكثيرين بالرد عليهما بأن النبوة كسبية، وبالإخلال بإجماع المسلمين بأنّها اصطفاء رباني^(١). وقد لخص د. الكردي الموضوع بقوله:

«حقيقة الأمر: أن ممّا يبعد النبوة عن حقيقتها عملية المقارنة بين الفيلسوف الذي يجعل النبوة كسبًا، وبين النبي الذي يختاره الله دون كسب منه، واعتبار النبوة قوة من قوى النفس لديهم، والمساواة بين الوحي الذي يأتي به النبي وبين المعرفة الإشرافية التي يصل إليها الفيلسوف، وبالتالي تأثر تفسيرهم للمعجزة تبعًا لذلك، وكل ذلك تحليل بعيد عن منطق العقل السليم، ومنطوق النص الشرعي، وعن دلالات ألفاظ الكتاب الكريم والسنة النبوية. والذي تبين لنا بعد الدراسة والتمحيص أن حقيقة النبوة عند هؤلاء الفلاسفة هي نفسها حقيقة الفلسفة، وأن الفيلسوف هو النبي بنظرهم.. وأن الحقيقة بنظرهم واحدة يصل إليها الفيلسوف كما يصل إليها النبي..، لذا فسروا النبوة بالفلسفة، وفسروا وصول الوحي إلى النبي بوصول عقل الفيلسوف إلى العقل القدسي بالرياضة^(٢)، فأخفقوا وخالفوا الشرع في هذه الأمور بالرغم من محاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة.

• ثانيًا: النبوة في تفسير سورة الأعلى:

قسم ابن سينا مطلب النبوة إلى ثلاثة أقسام؛ هي:

- القسم الأول: شرح فيه صفة النبي ﷺ، وكيفية جوهر روحه في علومه وأخلاقه.

(١) راجع سعيد الكردي، النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا،

ابن رشد، ص: ٢٦.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٨.



- وفي القسم الثاني منها: تناول الاشتغال بدعوة الخلق إلى طريق الحق؛ لأن من كان كاملاً في قواه النظرية والعملية، وبلغ الكمال في المعرفة الإلهية، كان قادراً على تكميل غيره، وهذه صفة النبي^(١).

- والقسم الثالث: تبيان اختلاف أحوال الناس في قبول ذلك الكمال والدعوة. ومن خلال قراءتنا السابقة لفكر ابن سينا حول مفهوم النبوة نلاحظ الآتي:
أولاً: أن تعريف ابن سينا للنبي وجوهره في هذا التفسير يتفق مع تلك الرؤية الكلية عن النبوة وحقيقتها.

ثانياً: أن تركيز ابن سينا على جانب المدعويين في النبوة له علاقة مباشرة بالجانب النفسي والمعرفي للنبوة عنده، فوصف النبي بأنه من يستطيع أن يكمل غيره دون الولي، يعتمد على نظرية ابن سينا في علم النفس وعلاقتها بالنبوة، فعلم النفس السينيوي يقتضي الآتي:

١- أن النبي كامل في قواه النظرية والعملية، وبلغ في ذلك أعلى درجات الكمال والعلم، لذا فهو قادر على إصلاح غيره.

٢- يقتضي علم النفس السينيوي أن أدلة صحة النبوة تثبت ضرورة ليس بالمعجزات فحسب، بل بقضايا نفسية وتغييرية في نفسية المدعويين، وبذلك يثبت صدق النبوة، فالبرهنة على أن النبي ﷺ بلغ في النبوة أعلى الدرجات، وأنه تحققت لديه الحكمة العملية والعلمية، فجمع حكمة الخواص مع قدرته على تبليغها للعوام، هو بالاستدلال على صحة النبوة وصدقها من زاوية تأثير النبي في المدعويين الذين يتوجه لهم الخطاب القرآني، وهذه طريقة سينيوية سلكها قبله الفلاسفة، وتأثر بها بعده الغزالي والرازي^(٢) وغيرهما من الأشاعرة.

(١) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ١٩٩ (في كتابنا هذا).

(٢) فرانك غريفيل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥١٦ - ٥١٧.



فالغزالي لم يعد يتناول صحة النبوة من جانب المنظور الإلهي (المعجزة) فحسب، بل من^(١) منظور البشر الذين يتلقون الوحي ومدى تأثيره فيهم من الناحية الواقعية، ومن الأنسب أن نقول: إنه يتناول النبوة من زاوية نص الوحي، فهو يقول في «المنقذ من الضلال»: «إذا فهمت معنى النبوة فأكثر النظر في القرآن والأخبار، يحصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة، واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب»^(٢).

وتجربة فروض العبادة في الإسلام تقودنا لإدراك أنها تصفي النفس الإنسانية «إذا اعتبر الشافعي فقيهاً لمهارته في إصدار الأحكام الفقهية، وجالينوس طبيباً لمهارته في علاج المرضى، فمحمد ﷺ يجب أن يعتبر نبياً لمهارته في تصفية النفوس، وبينما تثبت دعوى الشافعي بنجاحه في علم الفقه، وجالينوس بنجاحه في الطب، فإن دعوى الأنبياء ﷺ بالنبوة تثبت بنجاحهم في عملهم في قلوب المؤمنين. وهكذا فمجموع العلم النظري الذي يثبت دعوى النبي هو العلم بالنفس.. فمقياس تصديق النبي يقع بالتالي في الحكم عمّا إذا كان عمله وكلامه يحققان المعايير، ولهما تأثير تعزوه المعرفة بالنفس (كما هي مشروحة في كتب النفس) إلى النبي الصادق... ففي مجال العلم البشري حيث العقل قادر على إثبات قضيته مستقلاً عن الوحي، هناك مقياس يميز النبي الصادق عن المدعي... وإذا حققت أعمال النبي المطلوب منها كما جاء في كتب النفس، يكون هذا أقوى حجة على صدق رسالته ومصداقية دوره»^(٣).

(١) فرانك غريفيل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥٥١ - ٥٥٢.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، بتحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ط: ١، ص: ٦٨ - ٦٩. وقارن بفرانك غريفيل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥٥٢، حاشية رقم ١٣٢.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٥٥٢ - ٥٥٣.

وطريقة الغزالي وابن سينا في النظر في الوحي وتأثيره في النفوس هو منهج اتبعه في زماننا كل من مالك بن نبي وبديع الزمان النورسي ودرّاز للاستدلال على صحة النبوة.

وقد برهن الرازي على صحة النبوة بالاستدلال على تحقق الكمال العلمي والعملية في النبي، وزعم الرازي أن هذه الطريقة في طريق ادعاءات النبي تلتقي مع طريقة الاستدلال بالأخلاق التي ذكرها بعض المتكلمين المتقدمين، وهذه الطريقة عنده أفضل من الناحية المنهجية من الأدلة التي تستند على المعجزات النبوية، فهي لا تتضمن الاعتماد على حكم أشخاص آخرين ولا على التواتر، ... وهو من قبيل الاعتماد على الدليل اللمي وليس الإني^(١).

٣ - بناء على ما سبق من تفسير النبوة وجوهرها، وإثباتها من زاوية علم النفس البشرية، فقد قسم ابن سينا المتلقين للنبوة وموقفهم من دعوة الأنبياء إلى قسمين، لأن هذا الأمر هو ثمرة النبوة، والدليل على مصداقيتها وصحتها، فقال ابن سينا في العلاقة بين قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٩]، وقوله تعالى: ﴿سَيَذَكِّرْ مَنْ يَحْتَشَى﴾ [الأعلى: ١٠]: «ثم إنه تعالى لمّا ذكر هذا المعنى على سبيل الإجمال، أراد بيانه بالتفصيل في الآية المذكورة، المقصود منها بيان أحوال الخلق في كيفية قبول تلك الدعوة، وهو المطلوب من النبوة»^(٢).

ثم ذكر الصنفين فقال: «وذلك لأن الخلق عند سماع هذه الدعوة ينقسمون إلى قسمين:

- منهم من ينتفع به: وهو المراد من قوله تعالى: ﴿سَيَذَكِّرْ مَنْ يَحْتَشَى﴾ [الأعلى: ١٠]؛ فإنهم ينتفعون بدعوة الأنبياء ويقبلون ويستكملون نفوسهم...

(١) فرانك غريفيل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥١٧.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ١٩٩ - ٢٠٠ (في كتابنا هذا).



- وأما الذين لا يقبلون دعوة الأنبياء ولا ينتفعون بها، فإنهم الإشارة بقوله: ﴿وَيَجَنَّبُهَا الْأَشَقَى الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾ [الأعلى: ١١ - ١٢]؛ وذلك لأن المعرضين عن طلب الآخرة والمستغرقين في حب الدنيا، المتوجهين إلى طلب طيباتها ولذاتها وشهواتها، إذا ماتوا فقد فارقوا ما كان محبوباً، وذهبوا إلى موضع ليس لهم به معرفة ولا لهم بأهله أنس، ومفارقة المحبوب توجب نار الشوق والحزن، والدخول في موضع ليس له بأهله أنس يوجب الوحشة والنفرة^(١).

وقد فسر ابن سينا النار والعذاب في الآخرة في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾ [الأعلى: ١٢] بأنه نوعان: نار روحانية معنوية، ونار حسية، أما النار المعنوية فتتمثل بمفارقة الأحبة التي توجب نار الشوق والحزن والوحشة والنفرة من مكان النار المظلم والموحش، إضافة للعذاب المؤبد ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى: ١٣]، فبانضمام النوعين من العذاب يعظم العذاب وتصير نار كبرى حقيقة. ومع العلم بأن ابن سينا لا يرى العذاب الحسي، إلا أن عبارته هذه تثير إشكالاً لأنه جمع فيها بين العذاب الحسي والعذاب المعنوي، مع أنه لا يرى العذاب الحسي في الآخرة كما سنرى لاحقاً عند الكلام عن المعاد عنده، ولعل تفسير ذلك هو أن ابن سينا ذكر العذاب الحسي هنا للتهويل وتعظيم العذاب ليس إلا.

٤ - فضّل ابن سينا مراتب أحوال السعداء الذين انتفعوا بدعوة الأنبياء إلى ثلاث مراتب عندما شرح قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ وذكر أسمه ربّه فضّل ﴿[الأعلى: ١٤ - ١٥]:

- فالمرتبة الأولى هي: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾، وهم من تزكت نفوسهم عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة، فأزالوا عن نفوسهم ما لا ينبغي الانصاف به من صفات ذميمة، فالتخلية تقدم على التحلية.

(١) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٠ (في كتابنا هذا).

- والمرتبة الثانية هي: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾، وهم من ظهرت نفوسهم من كل ما لا ينبغي، وكملت قواهم النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الإلهية، لأن معرفة الله تعالى وذكره هي رئيس المعارف والعلوم، وهذا هو مذهب ابن سينا في الكمال الإنساني، إذ اللذة الحقيقية التي ينشدها الحكيم هي السعادة الروحية التي هي التشبه بالخالق والقرب منه، وهو ما يعبر عنه ابن سينا في مؤلفاته بالتأله^(١).

- ثم أوضح المرتبة الثالثة بـ ﴿فَصَلِّ﴾ بقوله: «لا بد من الاستعانة بتكميل القوة العملية بالأفعال الصائبة والآثار الحميدة، وهي المرتبة الثالثة، وإليها الإشارة بقوله: ﴿فَصَلِّ﴾، لأن رئيس الأعمال الصالحة طاعة الله وخدمته»^(٢). وهكذا باكتمال القوتين النظرية والعملية تتم الحكمة عند الإنسان، ولا مزيد على ذلك؛ لأن هذا هو المطلوب، يقول ابن سينا: «من أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بإحداهما فقد أوتي خيراً كثيراً»^(٣). ويقول ابن سينا في مكان آخر: «وطهارة النفس إنما تكون بالعمل الشرعي والعلم الإلهي»^(٤).

* * *

(١) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ط: ١، ج: ٢، ص: ١٧٠ حيث يقول عند وصف النبي: «وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتأله»، ويقول في نهاية تفسير سورة الفلق: «رزقنا الله التجرد التام والتأله الكامل». انظر: ابن سينا، سورة الفلق، في: عبد الله الخطيب، تفسير المعوذتين للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م): دراسة وتحقيق، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، المنصورة، ٢٠٠٨م، ص: ٤١، وابن سينا، تفسير سورة الفلق، ص: ٢٧٩ (في كتابنا هذا).

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٢ (في كتابنا هذا).

(٣) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات: رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ص: ٢ - ٣، وقارن بعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج: ١، ص: ٤٤ - ٤٥.

(٤) العقاد، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م)، ط: ٢، ص: ٢٧.

المبحث السابع

نظرية المعاد (الحشر) عند ابن سينا

• أولاً: تقرير المعاد (الحشر):

تعد مسألة الحشر الجسماني من أهم المسائل العقدية التي أثير حولها جدل كبير في التاريخ الفلسفي عمومًا والفكر الإسلامي خصوصًا؛ فهي الركن الأساسي الثاني في الإيمان، وتعرّض الفلاسفة المشاؤون وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا للتكفير من قبل أبي حامد الغزالي وغيره من العلماء والمتكلمين بسبب إنكارهم للحشر الجسماني.

ومسألة المعاد والحشر الجسماني كما يرى الفيلسوف صدر الدين الشيرازي هي أصل كبير في الفلسفة، ومن أعظم المسائل الإلهية، و«أغمض المسائل دقة، وأعظمها شرفاً ورتبة، قلّ من يهدى إليها من كبراء الحكماء من المتقدمين، ومن يرشد إلى إتقانها من عظماء الفضلاء من الإسلاميين»^(١)، إذ لا يمكن إدراك أسرار الآخرة إلّا بنور النبوة^(٢).

(١) صدر الدين محمد الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، (قم: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ)، ص: ٥٤٨. وقارن بمنى أحمد أبو زيد، قضية المعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، فعاليات الندوة الدولية: نظرات في فلسفة ابن سينا وملا صدرا الشيرازي، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون - تونس، قرطاج، ٢٠١٤م، ص: ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق نفسه.

ويقول ابن سينا في «الشفاء» ما يشبه هذا الرأي حول المعاد الجسماني بأنه: «يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث...، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس، اللتان للأنفس...، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول»^(١).

فابن سينا إنما أراد هنا: أن عقيدة البعث الجسماني ليست معتقد الفلاسفة، ولكنها تصلح أن تكون معتقد الجمهور^(٢).

وقد أولى ابن سينا مسألة المعاد أهمية كبرى في كتبه من خلال التعرض لها في أكثر من خمسة عشر تأليفاً، وإفرادها بمؤلف هو «الأضحوية في المعاد»، ومن خلال إفرادها بفصول في كتابي «الشفاء» و«النجاة». والمعاد عنده ضرورة تخضع لأسباب ترتبط بضرورات الحياة وطبيعة المجتمع، كما ترتبط بدوافع إنسانية؛ لأن الإيمان به هو أساس السعادة الإنسانية، كما أنه من الأركان الثابتة التي يرسو عليها بناء المجتمع الفاضل^(٣).

أما عن موقف ابن سينا من المعاد الجسماني: فبعد الرجوع لما كتبه من كتابات متعددة تبين أنه ينفي الحشر الجسماني، ويقول بالحشر الروحاني

(١) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ج: ٢، ص: ٤٢٣.

(٢) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، مجلة دار كلية العلوم، جامعة القاهرة، المجلد: ١٥، ١٩٩٢م، ص: ٣٥ - ٣٧.

(٣) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ٥٣ - ٥٥.



والنعيم المعنوي والعذاب المعنوي في الآخرة. وقد تبين هذا لدارسي ابن سينا ولمحقق كتبه، مثل: عبد المقصود عبد المقصود^(١)، وسليمان دنيا، وحسن عاصي وغيرهم.

وهناك من نفى عن ابن سينا إيمانه بالحشر الروحي فقط؛ مثل: فتح الله خليفة، بحجة أن ابن سينا إنما أراد فقط التأكيد أن الحشر الجسماني لا يمكن إثباته بالأدلة العقلية بل بالشرعية وحدها. ولكن سليمان دنيا أوضح في تحقيقه لـ «الإشارات والتنبيهات» عام (١٩٥٨م) أن البعث روحاني لا جسماني عند ابن سينا، وأكد أن ما نسبته الغزالي له لا ريب فيه^(٢).

أما عن سبب حيرة المؤلفين عن فلسفة ابن سينا في المعاد فيرجع لثنائية منهج التأليف عنده في الكتابة عن المعاد وغيره؛ فقد اعتمد ابن سينا منهجين اثنين في تصنيف آثاره: فهناك آثار اتبع فيها منهجًا يخاطب بها الجمهور، وآخر يخاطب بها الخاصة كما نص على ذلك في مقدمة كتابه «منطق المشرقين»^(٣)، وكما أكد ذلك في القسم الطبيعي من كتابه «الإشارات والتنبيهات»، وفي نهاية القسم الإلهي من «الإشارات»، وغيرها من المؤلفات.

(١) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٣٩.

(٢) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ص: ٦٣ - ٦٤. وقارن بسامية حسن حكيمي، موقف ابن سينا من البعث الجسماني في الرسالة الأضحوية، مجلة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، جامعة الملك خالد، المجلد: ٢٥، العدد: ٢، ٢٠١٦م، ص: ١٧٦.

(٣) ابن سينا، منطق المشرقين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).



أما رسالة «الأضحوية في المعاد» فهي موجهة بالدرجة الأولى للخاصة^(١)، فقد صرح ابن سينا فيها القول بعد أن عرض مذهبه في استحالة البعث الجسماني: «فليكن هذا كافيًا في مناقضة الجاعلين المعاد للبدن وحده، أو للنفس والبدن معًا»^(٢).

وفي إبطاله للتناسخ صرح قائلًا: «فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنفس جميعًا، وبطل أن يكون للنفس على سبيل التناسخ، فالمعاد إذن للنفس وحدها»^(٣).

• ثانيًا: أسباب مذهب ابن سينا في المعاد:

أما عن الأسباب التي جعلت ابن سينا يتبنى هذا المذهب في المعاد، فهي ترجع لأمر عديدة لها علاقة بفكره الفلسفي حول جوهر النفس وخلودها وسعادتها وكمالها^(٤)، وقدم العالم، وعلم الله تعالى بالجزئيات، وغيرها من أمور، وسأقتصر هنا على إيضاها بالآتي:

١ - مفهوم النفس عند ابن سينا:

قد سبق وبيننا أن ابن سينا يعرف النفس بأنها: «جوهر روحاني هو كمال لجسم يحركه بالاختيار عند مبدأ عقلي»^(٥).

(١) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ٥٦ - ٦١.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٦٠، ١١٤.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ١٢٦.

(٤) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٣٩ - ٤١.

(٥) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١، ص: ٦٩.



وتتلخص الفلسفة السينوية في اعتبار النفس جوهرًا نورانيًا قائمًا بذاته، مستقلًا عن البدن مغايرًا له، باقيا بعده ومخلدًا، وله معاد، ذلك.

وخلاصة ما أكده ابن سينا في فهمه للنفس: استقلالية النفس عن الجسد، وخلودها وحشرها، ومما تميز به هذا الفيلسوف هو إثباته وبرهنته على وجود النفس^(١).

ويقرر ابن سينا في كتاباته عمومًا وفي تفسير سورة الأعلى خصوصًا أن كمالات النفس الروحية ولذائذها أكبر وأعلى من أية لذة مادية جسدية أخرى، وأعلى هذه الكمالات إنما تتحقق بـ«البهجة الحاصلة بالمعارف الإلهية، والعلوم القدسية، والأخلاق الفاضلة»^(٢)، لا بـ«الابتهاج بالمطعموم والمشروب والمنكوح» الذي هو دونها، وهذا أحد أوجه أفضلية الآخرة على الدنيا.

مرة أخرى حاول ابن سينا في فلسفته عامة أن يوفق قدر المستطاع بين الفلسفة والدين، وكذلك فعل في فلسفته المتعلقة بالنفس، فقد أثبت وجودها وخلودها مخالفًا لبعض الفلاسفة الذين قالوا بفنائها، ومؤيدًا للدين في ذلك^(٣).

إلا أنه ارتكب خطأ كبيرًا عندما اعتقد أن الجسد لا يحشر بل ذلك مقتصر على النفس الإنسانية^(٤)، مع أن القرآن الكريم يؤكد الحشر الجسماني بما لا يترك المجال للشك، ولهذا فقد كفر الغزالي ابن سينا ومن يرى رأيه في كتابه «تهافت الفلاسفة»^(٥).

(١) يقارن بعبد الله الخطيب، تفسير المعوذتين، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م): دراسة وتحقيق.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٥ (في كتابنا هذا).

(٣) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص: ٢١٩.

(٤) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٥١ - ١٦٠.

(٥) محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: جبار جهامي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م)، ط: ١، ص: ٢٠٩ - ٢١٨.



٢ - مفهوم السعادة عند ابن سينا:

كان لمفهوم السعادة عند ابن سينا تأثير كبير على تصوره للمعاد، فهو يرى مفهوم السعادة كما هي تمامًا عند أرسطو بأنها:

أ - «الخير الأعلى والغاية القصوى المطلوبة لذاتها، ولا تطلب من أجل غيرها، وهي أفضل ما يسعى الإنسان الحي لتحقيقه»، وهذا ما ذكره بالفعل في تفسير سورة الأعلى: «واعلم أن البيان تام كامل وافٍ في إثبات أمر المعاد، وتقريره: أن هذه اللذة المطلوبة لذاتها»^(١).

ب - هذه السعادة ليست في الفوز باللذات الحسية، أو الكرامات السياسية، والرتب الدنيوية، لأن هذه الأمور لا تخلو من مكروه، ولا يقنع الإنسان بما يحصل عليه منها، ممّا يعرضه للشعور بالألم الناشئ عن الحرمان، وإذن فهذه الأمور ليست بمطلوبة لذاتها، وما ليس مطلوبًا لذاته فليس بالسعادة الحقيقية.

ج - سعادة كل كائن في وصوله إلى كماله الخاص به، والكمال الخاص بالإنسان دون الحيوان هو المعرفة والتفكير، وعلى هذا فالسعادة الحقّة للإنسان إنما هي في المعرفة وإدراك المعقولات، لأن المعقولات كمال للجوهر العاقل، وحياة التأمل والفكر وإدراك المعارف هي السبيل الوحيد للسعادة التامة. ولا يصرف النفس عن الالتفات إلى ما في كمالها، وهو المعقولات، إلّا الجسد لاشتغالها بالمحسوسات^(٢).

٣ - مفهوم الثواب والعقاب في المعاد عند ابن سينا:

نلاحظ من كتابات ابن سينا: أن المقصود من المعاد عنده هو الثواب والعقاب، وهما يتحققان بما يلائم طبيعة المثاب والمعاقب - وهو الإنسان أو

(١) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٣ (في كتابنا هذا).

(٢) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٣٢.



النفس - ملاءمة إيجابية أو ملاءمة سلبية، والثواب الملائم للنفس هو معرفتها الحقائق العليا ومشاهدتها، والعقاب الملائم لها هو حرمانها من تلك المعرفة^(١)، إذن فالمعاد يكون للنفس فقط^(٢).

فكمال النفس وسعادتها الحقيقية هي بالسعادة النفسية بما تقدم من أمور، أما «البدن وما يتبعه من ملذاته الحسية فهو العائق للنفس عن كمالها وتحقيق سعادتها، ومؤدى هذا إنكار الحشر الجسماني»^(٣).

٤ - أبدية العالم عند ابن سينا، وغيرها من أمور:

إن ابن سينا يقول «بأبدية العالم، وما جاء في تفسيره للعالم من عدم جواز الخرق والالتئام، والتغير على عالم السماء، كان له أثره في إنكار المعاد الجسماني، وما يتضمنه من النعيم والشقاء الحسيين».

(١) يقول ابن سينا في رسالة: «سر القدر»: «إن القدماء عندهم أن الثواب حصول لذة النفس بقدر ما حصل لها من الكمال، وأن العقاب حصول ألم النفس بقدر ما حصل لها من النقص، وكأن بقاء النفس في النقص هو البعد عن الله تعالى، وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب، فيحصل لها ألم بذلك النقص، وكمالها هو المراد بالرضا والقربة والزلفى، فهذا معنى الثواب والعقاب عندهم لا غير... وإن المعاد هو عود النفس البشرية إلى عالمها، ولذلك قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ أَرْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّخِئَّةً﴾ [الفجر: ٢٧ - ٢٨]. ابن سينا، سر القدر، ضمن مجموعة رسائل: حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ٣٠٣. ويقول ابن سينا في الشفاء (الإلهيات): «وقد قررنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس، وتنزيه النفس يبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة للأسباب، وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات، ويتم تذكيرها للمعدن الذي لها...». انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ج: ٢، ص: ٤٤٥.

(٢) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٣٧.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٤٠، والبعث عند ابن سينا هو: رجوع النفس الإنسانية إلى عالمها العلوي (المثل) الذي هبطت منه قديماً لتخلد منعمة نعيمًا أبدياً. انظر: خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، ص: ٥٨٨.



فأين مكان الجنة التي ينص القرآن صراحة بأن عرضها السموات والأرض؟ هذه الجنة لا نجد لها مكاناً في تصور ابن سينا للكون، «فالخلاء في نظره محال، والعالم واحد، فأين تكون الجنة؟ أفي الأرض؟ إن هذا غير ممكن، لأنها أكبر منها، أم في السموات؟ إن ذلك غير ممكن أيضاً، لأنها من جهة لا تسعها، ومن جهة أخرى فإنها مشغولة بما فيها، ولا يمكن إزالته حتى تقوم الجنة مقامه، لأنه أبدي خالد، وعلى فرض وجودها في السموات، فكيف يصعد إليها الإنسان بجسده يوم القيامة؟ إن ذلك يستلزم خرقاً لها، والخرق غير جائز بنظره»^(١). ولكن هذه التصورات السينوية عن الكون أثبت العلم الحديث خطأها، وأمور الآخرة لا يمكن قياسها على أمور الدنيا.

أدت هذه التصورات الخاطئة عن النفس والكون إلى نفى كثير من ظواهر الآيات المتعلقة بالنعيم الجسدي في الجنة، والعذاب الجسدي في النار، وتأويلها على أنها رموز^(٢) وإشارات يؤولها لتتلاءم مع اعتقاده الباطل، معتبراً

(١) انظر: عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٤٠.

(٢) لمزيد من المعلومات حول التأويل الرمزي للآيات عند ابن سينا، انظر: عبد الله الخطيب، تفسير المعوذتين، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م): دراسة وتحقيق، ص: ٤٥ - ٥٧، وقارن بتأويل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ تَوَّارُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]، وقوله: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]، وتأويله الأفلاك بأنها أصناف من الملائكة وغيرها في: ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٩٦ - ١٠١، وابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى الزارعي، (قم: مركز الطباعة والنشر، ١٣٩٢هـ)، ط: ٣، ص: ٢٤٢ - ٢٤٣، وصالح حسين الرقب، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء: عرض ونقد، ص: ٤٤٣. ومعتقد إخوان الصفا بالوحي أنه رموز، انظر: خالد عباس القط، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، ص: ٥٥٣ - ٥٥٤، وانظر تفسير ابن سينا للأحرف المقطعة في: إبراهيم محمد صقر، نيروزيه ابن سينا في فواتح السور، مجلة دراسات عربية وإسلامية، جامعة القاهرة، المجلد: ١٥، ١٩٩٤م، ص: ١٠٩ - ١١٠.



أن الأنبياء ﷺ إنما خاطبوا الجمهور والعامّة في أمور النعيم الحسي والعذاب الجسدي في الآخرة من باب التنزل إلى مستوياتهم بما تفهمه عقولهم وتصل إليه أفهامهم، فاستخدموا الاستعارات والتشبيه والتمثيل، وكذلك فعل القرآن الكريم^(١)، أما حقيقة النعيم والعذاب فهي روحية لا جسدية.

لذا فالحقيقة عند ابن سينا مختلفة، فلا حشر حقيقي للأجسام، ولا قيامة كما يعتقدونها المسلمون اليوم، فالقيامة هي الموت، فإن من مات قامت قيامته، والعرش هو الفلك المحيط، والجنة هي العالم العقلي حيث المقام للنفس، وجهنم هي العالم الخيالي الوهمي العطب، والقبور هي العالم الحسي^(٢)، إلى غير ذلك من تأويلات باطلة. فالجنة التي قال الله عنها: ﴿وَجَنَّاتُ عَرْضُهَا أَسْمَوَاتٌ وَأَلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣] لا مكان لها في تصورات ابن سينا لأنها جنة معنوية.

وتصورات ابن سينا عن خلود النفس وخلود العالم وأبديته أدت به لفهمه الخاطيء عن الميعاد، وألجأته لهذه التأويلات الباطلة التي فتحت على ابن سينا باب النقد والتكفير من العلماء والفلاسفة الإسلاميين.

- ويمكن تلخيص ما سبق من أسباب دعت ابن سينا للقول بالمعاد الروحاني ونفي الحشر الجسماني بالنص الآتي:

(١) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، ص: ١١٠ - ١١٤، و ٩٦ - ١٠٣، رد الإمام الغزالي على الفلاسفة في كتابه المستظهر على هذه القضية: أن الوحي له طبيعة رمزية لفائدة العوام، أما الذين يأخذون العلم عن طريق البرهان فلا يفيدهم الوحي بشيء يذكر من العلم. انظر: فرانك غريفل، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ص: ٥٣٠.

(٢) عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود، مشكلة الخلود عند ابن سينا وأثرها في فهمه للمعاد، ص: ٤١، وقارن بابين سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ١٥٧.

«أمام هذه الآراء السينوية في قدم العالم وأبديته، وأسبقية العلة المادية، وعلم الله بالكلييات دون الجزئيات، [وكون السعادة بالمعرفة وإدراك المعقولات]، أين يكون المعاد الجسماني؟ يستحيل البعث مع قدم العالم، كما أن علم الله بالكلييات دون الجزئيات ينفي إمكان البعث؛ حيث إن الأفعال التي عليها يحاسب المرء هي جزئيات لا يعلمها الله - حسب زعم ابن سينا - إضافة إلى أن إثبات مادية ابن سينا فيما ورد من آراء ينفي جسمانية البعث ويؤكد روحانيته فقط. المعاد للنفس وحدها تتصل فيه بالعقل الفعال الواحد: تكون سعيدة بما كسبت من معارف، وتشقى بقدر افتقارها إلى تلك المعارف»^(١).

إذن كان لتصورات ابن سينا حول قدم العالم ودوامه، وحول جوهر النفس وكمالها وسعادتها وخلودها تأثير خطير على تصوره للمعاد.

• ثالثاً: المعاد في تفسير سورة الأعلى:

وبعد أن تبين لنا باختصار شديد موقف ابن سينا من المعاد، ومن السعادة الأخروية، يجدر بنا أن نوضح انعكاس آرائه في تفسير سورة الأعلى.

فقد أكد في المطلب الثالث من مطالب هذه السورة: تقرير أمر المعاد^(٢)، بأن البيان القرآني حول إثبات المعاد تام وكامل ووافٍ^(٣)، ثم أوضح أن المعاد واللذة الأخروية فيه مطلوبة لذاتها فقال: «وتقريره: أن هذه اللذة مطلوبة لذاتها»، وهذا متماشٍ مع ما قررناه سابقاً عن مفهوم السعادة عنده، وأنها عنده الخير الأعلى والغاية القصوى المطلوبة لذاتها.

(١) ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص: ٦٦ - ٦٧.

(٢) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٣ (في كتابنا هذا).

(٣) المرجع السابق نفسه.



وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: ١٦ - ١٧] أوضح أن النعيم واللذائذ الأخروية تكون روحية ومعنوية، وأن اللذائذ الجسدية هي دنيوية، وهي دون اللذائذ الروحية، فابن سينا يرجح اللذات المعنوية على اللذات الجسدية؛ لاعتقاده أن المعاد روحاني لا جسدي، ولكنه ركز على قضية إثارة الناس للنعيم الحسي في الدنيا على النعيم المعنوي الروحي في الآخرة، وهذا النعيم المعنوي هو أعلى من النعيم المادي، وهو ما يميز الحياة الآخرة على الدنيا، وإنما يؤثر الناس اللذة الحسية على المعنوية.

ثم راح يبرهن على أن اللذة الروحية في الآخرة خير وأعلى وأهم من اللذة الجسمانية الدنيوية، بناء على مذهبه في المعاد الروحاني والسعادة الأخروية وخلود الروح. أما وجه صحة كونها خيرًا من اللذة الجسمانية فأمران:

«الأول: أن اللذة الجسمانية مشتركة فيما بين الناس والبهائم والديدان والخنافس، واللذات الروحانية مشتركة فيما بين الناس والأنبياء والمرسلين فتكون اللذات الروحانية أفضل.

الثاني: أن اللذة الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات لكان كلما كانت هذه الأشياء أكثر، كانت السعادة والكمال أكثر، ومعلوم أنه ليس كذلك، لأننا لو فرضنا عاقلًا لا هم له إلا الأكل والشرب والوقاع، وكان مدة عمره مقصورًا على إصلاح هذه المهمات، كان منسوبًا إلى الخسة والدناءة وإلى أنه كالبهيمة. وأما من كان إعراضه عن هذه الأحوال أشد، وبعده عنها أكثر، كان إلى الكمال والروحانيات أقرب.

فعلمنا أن اللذة الروحانية خير من الجسمانية، ولهذا السبب كان الإنسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس، فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال، لكان ظهوره أولى من إخفائه لا محالة، والعاقل لا يفتخر بالأكل الكثير».

ثم وصل لنتيجة مفادها: أن «كل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه: أن جوهر الروح أشرف من جوهر البدن، والابتهاج بمعرفة الله وبمحبة أشرف من الابتهاج بالمطعموم والمشروب والمنكوح، فثبت بهذه الوجوه أن الآخرة خير من الدنيا»^(١).


وأما وجه كون اللذة الروحية أبقي وأدوم من اللذة الجسدية ممّا يقتضي من العقلاء ألاّ يبتغوا سواها، فالدليل عليه أمران أيضاً: «الأول: أنه لا بد من الموت، وحينئذ ينقطع كل من تلك اللذات الجسمانية.

الثاني: هو أن اللذة الحاصلة من الأكل والشرب والوقاع، إنما يحصل حال الاشتغال بالأكل والوقاع، فأما بعد تلك اللحظة فإن اللذة لا يبقى أثرها البتة، بل ربما انقلبت تلك اللذات آلاماً. وأما البهجة الحاصلة بالمعارف الإلهية، والعلوم القدسية، والأخلاق الفاضلة، فإنها باقية دائمة آمنة عن الزوال والانتقال، فثبت بهذا البيان الباهر أن الآخرة خير وأبقى»^(٢).

* * *

(١) ابن سينا، تفسير سورة الأعلى، ص: ٢٠٣ - ٢٠٤ (في كتابنا هذا).

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٢٠٤ - ٢٠٥ (في كتابنا هذا).



القسم الثاني

مؤلفات ابن سينا في التفسير وعمل في تحقيقها

- مؤلفات ابن سينا في التفسير.
- عملي في تحقيق كل النصوص.

* * *



المبحث الأول

مؤلفات ابن سينا في التفسير

• كان ابن سينا من الكتاب الموسوعيين، أو من كتاب دوائر المعارف كالجاحظ، وإن كان يغلب على كتاباته الفلسفة بجميع فروعها المعروفة في زمانه من إلهيات وطب ونفس ومنطق ورياضة وأخلاق وغير ذلك^(١). ونظم الشعر الفلسفي الجيد، ودرس اللغة مدة طويلة حتى بارى كبار المنشئين^(٢). وقد أنافت مؤلفات ابن سينا على المئتي مؤلف بناء على إحصاء بعض المؤلفين^(٣). وانتشرت كتبه في كل أنحاء الدنيا شرقاً وغرباً، وعُوّل على تدريس كتبه الطبية في أوروبا لمدة ستة قرون خصوصاً كتابه «القانون» المعروف في الغرب باسم (Canonmedicina).

(١) محمد عاطف العراقي، ابن سينا، تقديم: أحمد بك أمين، ص: ٧، وقارن بابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.

(٢) الزركلي، الأعلام، ج: ٧، ص: ٢٤٢.

(٣) انظر: جورج شحاتة قنواطي، مؤلفات ابن سينا. أما سيد حسن نصر فيقول: «تدور مؤلفات ابن سينا التي بقي منها (٢٥٠) مؤلفاً تقريباً ... على جميع المواضيع المعروفة في العصور الوسطى تقريباً، وأغلب هذه التأليف بالعربية، وإن كان بعضها بالفارسية، مثل: «داشنامه علائي» أي: كتاب العلوم المهدى إلى علاء الدولة، والذي يعد أول مؤلف فلسفي بالفارسية. وموسوعة الشفاء (Sufficientia) باللاتينية الذي يعتبر أطول موسوعة علمية كتبها إنسان بمفرده». سيد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٣٧.

ولعل ابن سينا أكثر فلاسفة الإسلام حظًا من البحوث والدراسات التي دارت حوله، فقد شغل به القدامى مؤيدين ومعارضين، وعُني به المحدثون ناشرين ومعلقين، بيد أنه لا يكاد يذكر في شيء ما نُشر من مؤلفاته نشرًا علميًا محققًا، وأغلب ما ظهر منها إنما نُشر على عجل، أو على أيدي غير المتخصصين، ولا يزال جانبها الأكبر مخطوطًا أو في حاجة إلى نشر جديد^(١).

ومن هنا تأتي أهمية دراسة وتحقيق هذه المخطوطات في التفسير؛ إذ قلما يعرف أن لابن سينا تفسيرًا. وسأقتصر في هذا المبحث على ذكر كتبه في التفسير فقط، مع الإشارة إلى أهم الأماكن والمكتبات التي توجد فيها هذه المخطوطات. أما كتبه الأخرى في العلوم المتعددة فقد أفرد لها المؤلفون كتبًا خاصة أحيل القارئ إليها، ومن أهم من كتب عنها: مقدار يالجن^(٢)، وجورج قنوتي.

• مؤلفات ابن سينا المخطوطة في التفسير:

١ - تفسير آية الدخان (فصلت)^(٣):

أورده قنوتي باسم: «تفسير سورة: ثم استوى إلى السماء وهي دخان»^(٤).
أوله: إشارة بالدخان إلى مادة السماء؛ فإن الدخان جوهر ظلماني، والمادة منبع الظلمة.

آخره: إشارة إلى العقول المفارقة التي هي محركاتها على سبيل التشويق، والله أعلم بحقائق الأشياء^(٥).

(١) جورج شحاتة قنوتي، مؤلفات ابن سينا، تقديم: د. إبراهيم بك مذكور، ص: ٩٧.

(٢) مقدار يالجن، مؤلفات ابن سينا المخطوطة في تركيا.

(٣) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، (عمان، ١٩)، ط: ١، ج: ١، ص: ٨٩.

(٤) جورج شحاتة قنوتي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦١.

(٥) المرجع السابق نفسه.



أما كارل بروكلمان فقد ذكره باسم: «تفسير آية الدخان»^(١). وللاختصار نقتصر هنا على ذكر بعض الأماكن التي يوجد فيها هذا المخطوط، ومن أراد الاستزادة فليرجع إلى الفهارس التي ذكرناها سابقاً عن مؤلفات ابن سينا:

أ - الأصفية ٣ [٧٣٠] - بروك (م) ٨١٤/١.

ب - راغب باشا ١٤٠ [١٤٦٩/مجموع].

ج - رامبور / ٢٨٢ [541 at-Tafsir (B) 8261 M]^(٢).

د - يوجد نسخة من هذا التفسير حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا وكتبه الأخرى، بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا»^(٣).

هـ - نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمان وثلاثين رسالة من ص: (٤٢٧ ب - و ٤٢٨ أ).

٢ - تفسير سورة الأعلى:

أ - الوزيري ١٢٦٩/٤ - ١٢٧٠ [١١/١١١٣٨] - (١١٥ - ١١٧) ضمن مجموع - ٩٦٥هـ/١٥٥٧م.

ب - الأكاديمية الأوزبكية ٣٦٤/٥ [2385/xxx] (١١٤ ب) ضمن مجموع ١٠٧٥هـ.

(١) C. Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol.1, (Lieden: Brill, 1937), p.814.

(٢) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩، وجورج شحاتة

قنواتي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦١ - ٢٦٢، و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen*

Litteratur, Vol.1, p.814.

(٣) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، (بيروت: المؤسسة

الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م)، ص: ٨٩.

ج - رضا [الفصل ٣ - ٦٢] - ٢٨ و (ضمن مجموع) - (بروك (م) ٨١٤/١)^(١).

د - مشهد ٢٢/٣ (٦٦) سورة رقم ٧٨^(٢).

هـ - المكتبة البريطانية (British Library)، ورقمها: (Or.12804)، وضمن مجموع - (٩٠٣هـ/١٤٩٨م).

و - يوجد نسخة من هذا التفسير حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا وكتبه الأخرى بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا»، وقد اعتمد في التحقيق على نسختين:

الأولى: نسخة مخطوطة في مكتبة (يونيفرستيه) في تركيا ورقمها: (١٤٥٨).

والثانية: النسخة الموجودة في (مشهد)، وقد نشرها علي أصغر حكمت وكتب لها مقدمة بالفارسية^(٣).

٣ - تفسير سورة الفاتحة:

متحف مولانا (المورد ٩ (١٩٨٠) ٢٦٩/٣) [مجموع ١٣/٢٤٢] - (٨٧ب - ١٨٠) (٨٦٦هـ/١٤٦١م)^(٤)، والنسخة التي حصلت عليها وجدت أنه كتب عليها رقم (٥٠٢٠) في مكتبة قونية.

(١) لمزيد من التفصيل انظر: مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩٠ - ٩١.

(٢) جورج شحاتة قناتوي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦٤ رقم ٢٠٩، وانظر C. Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol.1, p.814. وجدت نسختين في مركز جمعة الماجد لهذه المخطوطة سأتكلم عنهما لاحقاً بالتفصيل.

(٣) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ٩٤.

(٤) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩١.



٤ - تفسير آية الربا (البقرة: ٢٧٥):

رامبور ٢٨٤/١ [541 at-Tafsir (B) 8991 M] - (٦ ب - ٩ ب) ضمن مجموع (ق ١٠هـ/٦٣١م)^(١).

٥ - تفسير آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]:

النسخة التي أخرجها د. حسن عاصي من ص: (٨٤ - ٨٩)، حققها عن نسخة فريدة موجودة في مكتبة يونيفرسيته في إستانبول ورقمها: (١٤٥٨)، من ص: (٩١ - ٩٣). وهي ضمن كتابه: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا».

وكذلك يوجد نسخة أخرى مغايرة للنسخة التي نشرها حسن عاصي، وهي النسخة التي نشرت ضمن مجموعة «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، لابن سينا»، نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة من ص: (١٢٤ - ١٢٨).

٦ - الرسالة النبروزية في حرف أبجد:

ذكرت هذه الرسالة بعناوين عديدة سأبينها عند الكلام عن هذا الرسالة.
أ - الأكاديمية الأوزبكية ٣٦٧/٥ [2385/xv] - (٤٨ ب ٤٩ أ) ضمن مجموع - (١٠٧٥هـ/١٦٦٤م)^(٢).

ب - راغب باشا، ص: (٥٤ أ) حتى (٥٧ أ)، [١٤٦٩/مجموع].

ج - نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمان وثلاثين رسالة من ص: (٥٦ ب - و ٥٧ ب).

(١) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ص: ٩١.

د - النسخة التي نشرت ضمن مجموعة «تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، لابن سينا» في الرسالة السابعة: «النيروزية»، التي نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة، من ص: (١٣٤ - ١٤١).

٧ - تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين:

وردت أسماء مخطوطات تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في فهارس المخطوطات على النحو التالي:

١ - تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.

٢ - تفسير المعوذتين.

٣ - تفسير سورة الإخلاص.

٤ - تفسير سورة التوحيد.

٥ - تفسير سورة الفلق.

٦ - تفسير سورة الناس.

سأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض أهم الأماكن التي توجد فيها كل من سورة الإخلاص والمعوذتين، مع الإشارة إلى الفهارس المفصلة لمن يريد الاستزادة في المعلومات عنها.

أ - تشتر بيتي ١٧/١ - ١٨ [١١] (٣٠٤٥) - (٥٨ ب - ٦٢ أ) (٦٩٩هـ/١٢٩٩م). ومن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه (٧٩٥).

ب - فهرست كتابخانة مرعشي (٢٤٣/١)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه: (٣٧١١).

ج - جامعة برنستون (مخطوطات جديدة) ٣١٧ - ٣١٨ [١٥٣٧] (٢ - ١٤٠٦) - (١١٢ أ) ق ٩٩هـ/٦٣٠م.

د - المكتب الهندي ١٤/١/٢ - ١٥ [١٢٣٤] (١٠٧٩) - (٥٥ - ٦٣ أ) ضمن



مجموع - (١١٧٣ - ١١٧٩هـ / ١٧٥٩ - ١٧٦٥م) - ورد بعنوان: «تفسير سورة التوحيد والمعوذتين»^(١).

وقد طبع كل من تفسير سورتَي الإخلاص والفلق في دلهي عام (١٣١١هـ / ١٨٩٣م)، وفي القاهرة، مطبعة السعادة عام (١٣٣٥هـ / ١٩١٧م)^(٢).

هـ - يوجد نسخة من سورة الصمدية والمعوذتين نشرت ضمن مجموعة أعمال لابن سينا في كتاب: «جامع البدائع»، عام (١٩١٧م)، نشرها محيي الدين صبري الكردي، ثم أعادت نشرها دار الكتب العلمية بتحقيق محمد حسن إسماعيل، عام (١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م)، ص: (١٩ - ٣٤).

و - يوجد نسخة من هذه التفاسير الثلاثة حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا وكتبه الأخرى بعنوان: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا^(٣).

ز - نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمان وثلاثين رسالة. وفيها تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، من ص: (١ب - ١٣أ)، وتفسير سورة الفلق للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، من ص: (١٣أ - ٣ب)، وتفسير سورة الناس للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، من ص: (٣ب - ١٤أ).

(١) لمزيد من المعلومات المفصلة انظر: جورج شحاتة فنواي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦١ - ٢٦٢ و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol. I, pp. 812-14. وقد أحصت مؤسسة آل البيت في الفهرس الشامل (٤٢) مخطوطة لكل من تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين، انظر: مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩ - ٩٢.

(٢) جورج شحاتة فنواي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦٤، ٢٦٦ - ٢٦٧، وعلي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، ج: ٣، ص: ٦٠.

(٣) حسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ١٠٤ - ١٢٥. ويوجد نسخ من تفسير الإخلاص في (المرعشي ٤٦٩٧) و(المشكاة ١١٤٩)، انظر: التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة، قم: منشورات دليل ما، وببيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ج: ٣، ص: ٣٤٥ - ٣٤٦.

المبحث الثاني

عملي في تحقيق كل النصوص

ينقسم عملي في تحقيق هذه المخطوطات إلى:

• أولاً: كتابة دراسة:

تتضمن نبذة عن حياة المؤلف وأهم مؤلفاته في التفسير، ومدى صحة نسبة هذا التفسير له، ووصف المخطوطات التي حصلت عليها، ومنهج المؤلف في هذا التفسير، وأهم أفكاره الفلسفية.

• ثانياً: تحقيق النص المخطوط:

١ - بما أن الهدف من تحقيق أي نص مخطوط هو إخراج نص قريب من نص المؤلف الأصلي، فقد قمت بالحصول على نسخ عديدة من كل مخطوط ذكرته في بداية تحقيق كل مخطوط، وقد قمت بمقارنتها حسب الأصول المتبعة في تحقيق النصوص، فأثبت كل ما يلزم ذكره من فروق بين النسخ. وقد اقتضت الأمانة العلمية والتزامي بمنهج التحقيق العلمي أن أذكر هذه الفروق الكثيرة مع أنني حاولت أن أقلل منها ما استطعت.

٢ - المصطلحات المستخدمة في التحقيق: ذكرتها في صفحة مستقلة قبل

كل نص محقق.



٣ - المصطلحات الموجودة في النص: ضمنتها في قسم الدراسة وقسم الملاحق.

٤ - وضعت المقارنات بين النسخ في حاشية النص المحقق، وأما التعليقات على النص فقد أفردتها في قسم الملاحق.

٥ - قسمت النص المحقق إلى مقاطع تسهيلًا لمتابعة الأفكار لدى القارئ، وقد وضعت ضمن النص المحقق قوسين معقوفين وبينهما وضعت أرقام بداية صفحات المخطوطة الأصلية المعتمدة في تحقيق النص.

٦ - اتبعت قواعد الإملاء الحديثة خصوصًا بما يتعلق بكتابة الهمزات في أول الكلمة ووسطها وآخرها، ولم أشر إلى ذلك في النص المحقق:

- فأثبت الهمزة في أول كل كلمة لم تثبت فيها.

- أثبت الهمزة المتوسطة والمتطرفة في كل المواضع التي يلزم إثباتها فيها، وخصوصًا في الحالات التي قلبت فيها عن ياء، مثل: كلمة: الدلائل (أي: الدلائل)، ومثل: كلمة: حاييل (أي: حائل).

- أثبت الهمزة في آخر كل كلمة لم تثبت فيها.

- أثبت في الهوامش الفروق المتعلقة بألفاظ التمجيد والتنزيه لله ﷻ إلا عند أول مرة ترد فيها، وكذلك فعلت في الصلاة على النبي ﷺ، مثل: (جل جلاله، تعالى، سبحانه... صلى الله عليه وسلم، وعليه السلام...).

٧ - التعليقات على النص المحقق: وهي تتضمن شرحًا للمصطلحات الفلسفية الواردة في النص، ومقارنات لبعض المسائل المهمة في النص المخطوط بأصوله من كتب ابن سينا، وبعضها تخريج لحديث، وهي في الملاحق.

٨ - أخيرًا ذكرت المصادر والمراجع.

القسم الثالث

النصوص المحققة

- تفسير سورة الفاتحة.
- تفسير سورة الأعلى.
- تفسير سورة الإخلاص.
- تفسير المعوذتين.
- تفسير آية فصلت: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...﴾.
- تفسير آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾.
- النبروزية: في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية.

أولاً تفسير سورة الفاتحة

المبحث الأول

العلماء الذين ألفوا في تفسير سورة الفاتحة

قد أفرد العلماء تصانيف خاصة في تفسير سورة الفاتحة، وذلك لأنها أم الكتاب، وليما تحويه من معانٍ عظيمة، فقد احتوت على أمهات مقاصد القرآن من كلام عن الألوهية والنبوة والمعاد والعدالة.

وقد كانت تأليفهم إما مستقلة عن أي سورة، أو متصلة بسور أخرى، ومن هذه التأليف:

١ - تفسير العلوم والمعاني المستودعة في السبع المثاني، وهو تفسير لفاتحة الكتاب، لأبي العباس، أحمد بن سعد الأندلسي، المعروف بالتيجي الإقليشي، المتوفى سنة (٥٩٤هـ)، وهو مخطوط^(١).

٢ - تفسير الفاتحة وتفسير سورة الإخلاص، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، وهو مخطوط^(٢).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي،

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٢١.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٢.



٣ - تفسير الفاتحة، لأبي إسحاق، إبراهيم بن أحمد الرقي الواعظ، المتوفى سنة (٧٠٣هـ/١٣٠٣م)، وهو مخطوط^(١).

٤ - تفسير الفاتحة، لمحمد بن علي بن محمد بن الفخار الأركشي الجذامي، المتوفى سنة (٧٢٣هـ/١٣٢٣م)^(٢).

٥ - تفسير الفاتحة، للشيخ نور الدين أبي الحسن علي بن يعقوب (بن جبريل) البكري المصري، المتوفى سنة (٧٢٤هـ/١٣٢٤م)^(٣).

٦ - تفسير البسملة، وتفسير الفاتحة، لمحمد بن إسحاق القونوي الرومي صدر الدين، المتوفى سنة (٦٧٣هـ/١٢٧٥م)^(٤).

٧ - التجارة الرابعة في الدلالة على مقاصد الفاتحة، لناصر الدين أبي المعالي، محمد بن عبد الدايم بن محمد بن سلامة، المعروف بابن الملق الشافعي، المتوفى سنة (٧٩٧هـ)، وهو مخطوط^(٥).

٨ - تيسير فاتحة الأناب في تفسير فاتحة الكتاب، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المتوفى سنة (٨١٧هـ/١٤١٥م)^(٦).

٩ - تفسير سورة الفاتحة، لزين الدين القلقشندي، عبد الرحمن بن محمد المقدسي، المتوفى سنة (٨٢٦هـ)^(٧).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي،

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٢٣.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٣.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٢ - ٢٣.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢١.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٦.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٧.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٥.



- ١٠ - تفسير فاتحة الكتاب (تفسير الفاتحة) أو عين الأعيان في تفسير القرآن، لمحمد بن حمزة الفناري، المتوفى سنة (٨٣٤هـ/١٤٣١م)، وهو مخطوط^(١).
- ١١ - تفسير الفاتحة، للشيخ يعقوب بن عثمان الجرخي النقشبندي، المتوفى سنة (٨٥٠هـ)، وهو مطبوع^(٢).
- ١٢ - تفسير سورة الفاتحة، لإسماعيل بن عبد الله الرومي الصوفي الخلوتي، جمال الدين، المتوفى سنة (٨٩٩هـ/١٤٩٤م)^(٣).
- ١٣ - تفسير الفاتحة، لجلال الدين السيوطي، المتوفى سنة (٩١١هـ)^(٤).
- ١٤ - رسالة في تفسير سورة الفاتحة، لأحمد بن سليمان بن كمال باشا زاده، المتوفى سنة (٩٤٠هـ/١٥٣٤م)، وهو مخطوط^(٥).
- ١٥ - الواضحة في تفسير الفاتحة، لمعين الدين محمد الواعظ الفراهي، المتوفى سنة (٩٥٤هـ)^(٦).
- ١٦ - تفسير الفاتحة، لإسماعيل بن محمد الأنقري المولوي، المتوفى سنة (١٠٣٨هـ)^(٧).
- ١٧ - تفسير سورة الفاتحة، وسورة العصر، وسورة الكوثر، وسورة لقمان، لمحمد بن أحمد الطرسوسي، المتوفى (١١١٧هـ/١٧٠٥م)^(٨).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي،

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٢٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٥.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٧.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٧٥.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٦٨.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٩.

(٨) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٣.



- ١٨ - تفسير الفاتحة، والبقرة وآل عمران والأنعام والأعراف ويونس وهود ويوسف والحجر والنحل والكهف وطه والمؤمنون والنور والقصص والزمر والحجرات والجن والمدثر والعلق وتبت والفلق والإخلاص، للشيخ محمد بن عبد الوهاب، المتوفى سنة (١٢٠٦هـ/١٧٩٢م)، وهو مطبوع^(١).
- ١٩ - تفسير سورة الفاتحة، لمحمد الحزوري الشافعي المفتي بآمد، المتوفى سنة (١٢١٠هـ)^(٢).
- ٢٠ - تفسير الفاتحة، لأحمد بن محمد بن عجيبة التطواني، المتوفى سنة (١٢٢٤هـ/١٨٠٩م)، وهو مخطوط^(٣).
- ٢١ - تفسير سورة الفاتحة، لمحمد بن صالح بن علوكه التونسي المالكي، المتوفى سنة (١٢٧٦هـ/١٨٦٠م)^(٤).
- ٢٢ - تفسير الفاتحة، للشيخ محمد عبده، وهو مطبوع سنة (١٣٢٣هـ)^(٥).
- ٢٣ - التحقيقات الواضحة في تفسير الفاتحة وأوائل سورة البقرة وآية الكرسي، مطبوع، لمحمد بن إبراهيم الطواهري، (١٣٦٥هـ/١٩٤٦م)^(٦).
- ٢٤ - تفسير سورة الفاتحة، للشريف المرتضى العلوي^(٧).
- ٢٥ - تفسير سورة الفاتحة وسورة الفتح، لمحمد نور العربي^(٨).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي،

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٣٤.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٤.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٥.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٥.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٦.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٥.

(٨) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٨.



- ٢٦ - تفسير الفاتحة، للشيخ ابن نور الدين الرومي^(١).
- ٢٧ - تفسير الفاتحة، لسراج الدين عمر الإسكندري^(٢).
- ٢٨ - تفسير الفاتحة، لمحمد صالح الخاتون آبادي الشيعي^(٣).
- ٢٩ - تفسير الفاتحة، للشيخ بايزيد خليفة، من عصر السلطان بايزيد خان الثاني^(٤).
- ٣٠ - تفسير الفاتحة، للشيخ محمد بن كاتب الكليولي^(٥).
- ٣١ - تفسير الفاتحة، لمحمد بن مصطفى الكردي^(٦).
- ٣٢ - تفسير فاتحة الكتاب، لمحمد بن جمال الدين الكازوري، وهو مخطوط^(٧).
- ٣٣ - فتوحات كنز القرآن في تفسير الفاتحة، لعبد اللطيف بن أحمد البرسوي^(٨).
- ٣٤ - تفسير سورة الفاتحة ومن سورة البروج إلى سورة الناس، لأبي سعيد الحسيني، وهو مخطوط^(٩).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي،

١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٣٨.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٨.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٨.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٨.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٩.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٩.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٢.

(٨) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٢١.

(٩) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٢.

٣٥ - تفسير سورة الفاتحة وعمّ (بالتركي)، لمؤلف مجهول، وهو مخطوط^(١).

٣٦ - تفسير البقرة والفاتحة، يعتقد أنها لبعض المتأخرين والمؤلف مجهول^(٢).

٣٧ - تفسير الفاتحة بطريق الإشارة، للعارف عبد الرحمن بن محمد الفاسي، وهو مخطوط^(٣).

٣٨ - تفسير الفاتحة، لعبد الوهاب بن محمد بن لوقش التطواني، وهو مخطوط^(٤).

٣٩ - تعليقة على الفاتحة للأزمركلي، تأليف محمد مرعشي، وهو مطبوع^(٥).

٤٠ - تفسير الفاتحة، وست سور من خواتيم القرآن، للشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، وهو مطبوع^(٦).

هذا الذي عرضته من تفاسير للفاتحة الشريفة هو على سبيل التمثيل وليس على سبيل الاستيعاب.

* * *

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ط: ١، ج: ٣، ص: ٣٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٨.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٨ - ١٩.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٥.

المبحث الثاني

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا

أما ثبوت نسبة هذا التفسير لابن سينا له من حيث المضمون؛ فهناك شك لدي في ذلك للأسباب التالية:

١ - أنه لا يتفق مع أسلوب ابن سينا الفلسفي في التفسير، بل يميل للتفسير الصوفي بدليل عنوانه ومضمونه.

٢ - أن مضمون التفسير يتكلم عن مقاصد القرآن العشرة التي فصلها الغزالي في كتابه «جواهر القرآن»، فلعل المؤلف المجهول أخذ هذه المقاصد من الغزالي ناقصة ثم نسب الكتاب لابن سينا.

وأما من حيث ذكر المترجمين له؛ فإن الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلفاته في التفسير، ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلفاته، أما الفهارس الحديثة فقد ذكرت هذا التفسير من مؤلفاته مع مؤلفات أخرى، والنسخة الوحيدة التي حصلت عليها من تركيا في متحف مولانا في قونية برقم (٥٠٢٠) في مكتبة قونية، تذكر ابن سينا كمؤلف لهذا التفسير في العنوان الرئيس، ولكنها في آخرها تذكره بعبارة: المنسوب لابن سينا، وكأن ذلك غير مؤكد أنه له^(١).

* * *

(١) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩١.

المبحث الثالث

وصف المخطوطة التي حصلت عليها المعتمدة في التحقيق

- ١ - العنوان: تفسير لطيف على سورة الفاتحة [المنسوب] لأبي علي بن سينا بطريق الحكمة والتصوف.
- ٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا.
- ٣ - النسخ: وجدت هذه العبارة في آخر المخطوطة: (كتبه الراجي رحمة ربه) من غير ذكر الاسم.
- ٤ - تاريخ النسخ: سنة تسع وتسعين وستمئة هجرية، وتعاذل بالميلادية سنة (١٢٩٩م).
- ٥ - الخط: نسخي.
- ٦ - الأوراق: (٣) [٧٦ ب - ٨٠ أ].
- ٧ - الأسطر: (٢٩).
- ٨ - المقاس: لم أستطع الحصول عليه.
- ٩ - البداية: الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين..
- ١٠ - النهاية: وتأمل ما أنعم على الإنسان من صحة البدن وسلامة الأعضاء، ثم بعثة النبي ﷺ لهدايته خصوصًا خاتم النبيين محمدًا ﷺ الذي



ختم به الرسل، وأوضح به السبل، أوجب له ذلك التأمل وثوقاً تاماً، وطمأنينة تامة إلى سعة رحمته. رزقنا الله وإياكم ذلك بمنه وجوده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم..

١١ - السماعات والإجازات والمقابلات: لا يوجد، وإنما في أول صفحة منها بعد الغلاف تملكات وأشعار حسب الآتي:

أ - أبيات من الشعر باللغة التركية، وفيها كلمات بالفارسية غير مستعملة في التركية الحديثة، مكتوبة بالخط العثماني^(١)، وترجمتها:

غدا هذا القلب مخزن آلام القلب والروح فلا تجعله ربّ مأوى لهموم الدنيا
أكون مكنسة في بابك... فلا تجعلني متكبراً...
ب - من ممتلكات الفقير إليه تعالى:

رفيق كامل ليبد.

غدت هذه الدار مكنماً للاهوت فلا تجعلها مزاراً للناسوت
بندم يعادل مئة دمع يُنزع ريشي الأبيض فلا تجعلها للكبار مكنسة الخلاء
ج - من الاختصاصات الإلهية لعبده المهين، على ما رواه السيد محمد نور الدين عفي عنهما: سمعت ممّن أثق به أن هذه الرسائل بخط الفاضل الشهير بإسحاق خوجه.

١٢ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحياناً فوق الألف الممدودة داخل الكلمة علامة المد: (~) مثل: كلمة (دعَاء).

(١) أشكر الزميل العزيز سعادة أ. د. فاضل بيات على ترجمته لهذه الأبيات، وأفادني بأن هذا من الشعر الديواني التركي الذي هو بمثابة المعلقات السبع، ومعظم الكلمات الواردة فيه بالفارسية غير مستعمل في التركية الحديثة.



ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان.

وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء.

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان.

ج - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المنقطة، وإن كان حذف

من أماكن عديدة بحيث ترى كلمة كاملة غير منقطة، مثل: كلمة: (يكون)

(ص: ١٨٥) والتي لم تنقط أبدًا.

* * *

المبحث الخامس

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات في الأصل المخطوط، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

﴿ 》 الآيات القرآنية.

(١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

الأصل: وهي النسخة الوحيدة التي عرفت وحصلت عليها من متحف مولانا (المورد ٩ (١٩٨٠) ٢٦٩/٣) [مجموع ١٣/٢٤٢] - (٨٧ ب - ١٨٠) ٨٦٦هـ/١٤٦١م^(١)، والنسخة التي حصلت عليها وجدت أنه كتب عليها رقم (٥٠٢٠) في مكتبة قونية.

(١) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩١.



• ثالثاً: النص المُحَقَّق لتفسير سورة الفاتحة:

[٧٦ب] تفسير لطيف على سورة الفاتحة [المنسوب]

لأبي علي بن سينا بطريق الحكمة والتصوف

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة على سيد المرسلين
وخاتم النبيين، وآله الطاهرين، وبعد:

- اعلّموا إخوان الحقيقة الذين جمعتهم الفرائد الإلهية، وألفت بينهم
المجاورة العلوية، فتح الله أبواب الهداية عليكم، ونور بنور المعرفة قلوبكم:
أن استكمال النفس الإنسانية في قوتها العلمية والعملية إنما هو بتحصيل
التصورات والتصديقات بالحقائق النظرية والعملية على حسب الإمكان^(١)
تصورًا وتصديقًا عمليًا؛ إذ هو المسؤول في دعاء النبي ﷺ بقوله: إنما الأشياء
كما هي، وألاً يقتصر على ما يتخيله العوام، بل يعلم الأشياء بالعلوم
البرهانية، والعلم البرهاني الذي هو قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لإنتاج
قول يقيني ينقسم إلى قسمين:

إلى برهان لمي: وهو الاستدلال بالعلة على المعلول، وإليه أشار بقوله
تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُفَّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وإلى برهان إنفي: وهو الاستدلال بالمعلول على العلة، وإليه أشار بقوله
تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾
[فصلت: ٥٣].

(١) في الحاشية: الممكن.

- فالنظرية: هي معرفة الأشياء على ما هي في نفس الأمر، وأصل جميع الأشياء هو موجدتها ومخترعها وهو الله تعالى، فيجب معرفته أولاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أي: ليعرفون.

ثم معرفة صفاته السلبية؛ كقولنا: ليس بجسم ولا جوهر، ولا عرض ولا حال في شيء، ولا محل شيء.

وبعد، معرفة صفاته الإضافة؛ كقولنا: هو مبدأ وفاعل، أو مركب منهما، كقولنا: أول الأولين، فإنه اسم لذات غير مسبوقه بغيرها، ويكون سابقة على غيرها. ثم بعد ذلك معرفة أفعاله؛ كمعرفة الحقائق العلوية، والنفوس الفلكية، والأجرام السماوية والأرضية، وجميع ما يظهر للحس، وما لا يظهر للحس.

- وأما العملية: فهي تهذيب الأخلاق بالأفعال الجميلة المحمودة، والاجتناب عن القبيحة المذمومة شرعاً وعقلاً، وكل من وجد فيه المعنيان فهو حكيم كامل وإنسان فاضل، ومرتبته أعلى مراتب الأشخاص الإنسانية؛ كقوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

فإذا عرفت هذا فنقول: إن من عرف الله تعالى وصفاته وأفعاله ظهرت فيه علامة ذلك؛ وهي المحبة، فمن عرف الله تعالى أحبه، ومن علامة المحبة: ألا يؤثر عليه الدنيا وما فيها، بل ينقطع إليه، والانقطاع يكون بالإقبال عليه، والإعراض عن غيره، وذلك يكون بملازمة الذكر، وترك ما يشغله عن الله تعالى^(١)، كما قال تعالى: ﴿وَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ [المزمل: ٨].

ومعناه: أن تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية، وتحلية، كما أن مداواة المرضى يكون / [٧٧أ] بشيئين: بتنقية، وتقوية، والأول سلبي، والثاني إيجابي، ولكل منهما درجات:

(١) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٣.



- أما درجات التخلية فهي أربع مراتب: تفريق بين ذات السالك وبين جميع ما يشغله عن الحق، لأن طالب الشيء يبتدئ أولاً بالإعراض عما يعتقد أنه يبعده عن المطلوب^(١)، ثم بالإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه بالنقض، وهو أن ينقض آثار تلك الشواغل بالترك وهو الانقطاع، ثم بالدفع لذاته بالكلية.

- وأما درجات التحلية؛ فبالأمور الموجودة التي هي النعوت الإلهية، وهي محيطية غير متناهية، والخلقيات محاطة متناهية، وإلى هذا أشار في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩].

فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله، وبعده سلوك في الله، وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد، فالفناء هو الذي يفني نفسه حتى لا يحس بشيء من ظواهر جوارحه، ولا من الأشياء الخارجة عنه، ولا من العوارض الباطنة فيه، بل يغيب عن ذلك ذاهباً إلى ربه أولاً، ثم ذاهباً فيه آخرًا، فيكون يفني عن نفسه، ويفني عن الفناء أيضًا، فالفناء عن الفناء غاية الفناء، ومثال ذلك في عالم الشهادة: كما يعرض لشخص بالإضافة إلى محبوبه من جاء أو مال معشوق، فيصير مستغرقاً حتى لا يكون فيه متسع لشيء أصلاً، أو لشدة الغضب في عدوه يخاطب ولا يفهم، أو يجتاز بين يديه غيره فلا يراه، أو يتكلم فلا يسمعه، وإن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة؛ لأن العبارات موضوعية للمعاني التي يتصورها أهل اللغات، وأما التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه، فلا يمكن أن يعبر عنها بالعبارات أصلاً، وهو ممّا لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة، ومن أحب أن يعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة لها، دون المشابهة بها.

ومن طلاب هذه الطريقة من يكون مائلاً إلى الجانب الأعلى بأصل فطرته من غير تعلم علم، ومنهم من يميل إليه بما اكتسبه من العلوم الحقيقية، ومنهم

(١) في الأصل: المط.

من يميل إليه بمجرد السماع والتقليد، وهذا القسم لا بد له من شيخ محقق، ويجب أن يعلم أن هذا السير والسلوك ليس فيه حركة لا من جانب المسافر ولا من جانب المسافر إليه^(١)، فإنهما معاً لقوله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿وَمَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

بل مثاله: كصورة حاضرة مع مرآة فيها صدأ وهو الحجاب/[٧٧ب]، وإذا زال الحجاب حصل التجلي؛ لأنه متجلّ بذاته، وإنما الخفاء عن الحدة لأحد أمرين: إما لكدورتها، وإما لضعفها، فإذا تنقى عن عين القلب كدورتها، وقويت حدقتها، صار سره مرآة مجلوة يحاذي بها نَظَرُ^(٢)، فيعرف الحال عند ميعاد الوصال؛ وهو النعيم الذي تلقاه الواصلون، والعذاب الذي يلقيه المحجوبون.

فهذه ستة أنواع هي الأصول في استكمال النفس الناطقة؛ وهي: معرفة المدعو إليه: ويشتمل على معرفة الذات والصفات والأفعال، ومعرفة السلوك إلى الله، ومعرفة السلوك في الله، ومعرفة الحال عند المعاد^(٣). ثم يتبعه روادف أربع وهي المعينة المتممة، وهي: معرفة أحوال السالكين؛ وهي قصص الأنبياء والأولياء، ومقصوده التشويق والترغيب^(٤)، ومعرفة أحوال الناكبين الجاحدين؛ وهي قصص نمروذ وفرعون وثمود وعاد وغيرهم^(٥)، والمقصود

(١) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٣، يلاحظ كأن هذه الرسالة تلخيص لكتاب جواهر القرآن للغزالي، ونسبت لابن سينا؛ فهل يا ترى أخذ الغزالي منها ووسعها؟ ولا أظن ذلك؛ لأن الرسالة ناقصة، أما رسالة الغزالي فتقسيماتها تامة. أو أن المؤلف أخذها من الغزالي ونسبها لابن سينا؟ وهذا ما أرجّحه والله أعلم.

(٢) في الحاشية تصويب (نَظَر) ب: شطر. قارن الموضوع في: جواهر القرآن، ص: ١٣ - ١٤.

(٣) في الأصل: الميعاد، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٤) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٠.

(٥) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٥.



الاعتبار والترهيب^(١)، ومعرفة أحوال الكفار ومجادلتهم وكشف أباويلهم، ومعرفة عمارة منازل الطريق الذي هو الدنيا، والمركب الذي هو بدن الإنسان، وذلك إنما يكون بمعرفة حدود أحكام الشرع.

فظهر أن استكمال النفس الناطقة يتوقف على معرفة هذه الأشياء التي سبق ذكرها وهي عشرة^(٢)، وسور القرآن المجيد وآياتها ينطوي على هذه الأنواع العشرة، والفاتحة على إيجازها يشتمل على ثمانية منها^(٣).

- وقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ نبأ عن الذات^(٤)، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ نبأ عن صفة من الصفات خاصة، لأنه يستدعي من الصفات العلم والقدرة^(٥)، ثم يتعلق بالخلق - وهم المرحومون - تعلّقاً يؤنسهم ويشوقهم^(٦) إليه، ويرغبهم في طاعته.

وإنما اختصت التسمية بالأسماء الثلاثة؛ لأنه تعالى تجلّى للعقول في أسمائه ذاتاً وصفة وفعلاً، فالله مظهر نور ذاته، والرحمن مطلع صفة الرحمة، والرحيم مظهر فعل الرحمة، والرحمن المحسن بخلق ما خلق وإيجاد ما أوجد، والرحمن المحسن بكرائم الخصال وفضائل الأحوال، ولذلك قيل: الرحمن أبلغ من الرحيم. وإنما قدم الرحمن على الرحيم لكون خلق ما خلق مقدمات كرائم الخصال وفضائل الأحوال.

(١) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٥ و ١٥.

(٢) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ١٧.

(٣) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ٣٨، تماماً هو المعنى الموجود في جواهر القرآن.

(٤) هذه عبارة الغزالي نفسها في: جواهر القرآن، ص: ٣٨.

(٥) ممّا يؤكد أن العبارة للغزالي، وأن الذي اختصرها قد أنقص في المعنى: أن الغزالي قال:

«لأنه يستدعي من الصفات العلم والقدرة وغيرهما»، فأضاف «غيرهما» وهو الأصوب في

المعنى؛ إذ الرحمة لا تستدعي هاتين الصفتين فقط. قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ٣٨.

(٦) في الأصل: يسوقهم، ولعل الأصوب ما أثبتته من: جواهر القرآن، للغزالي، ص: ٣٨.



- وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ الحمد هنا الشكر؛ لأن الحمد قد يقال على أعم من الشكر، لأن الشكر لا يقال إلا في مقابل [١٧٨] النعمة، والحمد يقال في مقابل النعمة وغيرها، لكن المراد ههنا^(١) من الحمد: الشناء على الجميل من نعمة خاصة، فهو يساوي الشكر.

والشكر هو ملاحظة النفس لما نالت من النعم عليها؛ من إعطاء ما ينبغي لها، أو دفع ما لا ينبغي من كمالات النفس أو البدن، وشكر الله لا يتم للعبد إلا إذا علم أنه لا منعم سوى الباري عز وعلا، وعلم تفاصيل نعمته عليه، ومهما علم ذلك فيظهر في قلبه فرح بالله وبنعمته، وكان ذلك داعيًا إلى شكره. والشكر هو نصف الإيمان، ونصفه الآخر هو الصبر على قضاء الله تعالى، وهو يصدر من الخوف والدهشة^(٢).

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣) إشارة إلى الأفعال، وإضافتها إليه بأوجز^(٤) لفظ وأتمه إحاطة بإضافة الأفعال إليه لفظة ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ فالرب المالك والمتمم، والعالم يعلم به وجوه الصانع^(٥)، فأفضل نسبة الأفعال إليه الربوبية.

- وقوله تعالى: ثانياً: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ينطوي على فائدتين: إحداهما^(٦)؛ على أنه خلق المخلوقات أولاً كل واحد منها على أكمل

(١) تحتمل الكلمة هنا أو ههنا.

(٢) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ٣٨.

(٣) في الغزالي، جواهر القرآن، ص: ٣٩: «بأوجز لفظ وأتمه إحاطة بأصناف الأفعال لفظ: رب العالمين»، ولعله أصوب.

(٤) الأصل: وأوجز، والتصويب من: جواهر القرآن، للغزالي، ولعلها الأصوب.

(٥) لعلها: الصنائع.

(٦) في الأصل كتبت الألف بالياء: إحداهما.



أنواعها وأفضلها، وآتاها كل ما احتاجت إليه^(١). أما من القوى الإنسانية التي هي العالمة والعاملة والجوارح التي هي أقواها في الحالة، فالنفس كالأمير فوض إليه البدن، وإن عدل عن سنن الجور، وعدل في الحكم يصير ذلك سبباً لارتفاع أمره عند من فوض إليه الأمر، وموجباً لترقيها في درجات الأبرار. وإن جار على أهله وحاد عن نهج عدله يصير ذلك موجباً لهويها في دركات الشرار، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩ - ١٠].

والثانية: الرحمة في معاد يوم الجزاء عند الإنعام بالملك المؤبد مقابلة عبادته. ولا تظن أنه مكرر؛ لأنه لا مكرر في القرآن المجيد^(٢).

- وقوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ إشارة إلى صفته في يوم المعاد، وأحوال العالمين فيه؛ فيوم الدين يوم لا يبقى للوسائط تأثير، ويكون نهائاً كله، ونوره يكون من النور الأعظم، وهو يوم ينبعثون، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

- وقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يشتمل على أنواع العبادة، وإشارة إلى تحلية النفس بالعبادة والإخلاص، ومعناه: أن العبادة وهي المواظبة على فعل العبادات من الصيام والصلاة والقيام ونحوها، تنقسم^(٣) إلى قسمين: العبادة عند غير العارف، والعبادة [٧٨ب] عند العارف، فالعبادة عند غير العارف تجهيز مجهز أجير يعمل عملاً لأخذ أجره، وأما العبادة عند العارف فارتياض لهممه التي هي مبادئ إرادته، وغرمائه الشهوانية والغضبية وغيرهما، ويقوي تنبيه الخيالية والوهمية، ليخرجها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسماني،

(١) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ٣٩.

(٢) قارن بالغزالي، جواهر القرآن، ص: ٤١.

(٣) في الأصل: وينقسم، ولعل الأصوب ما أثبتته.

والاشتغال إلى العقلي حتى يكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطاً معه في سلك التوجه إلى ذلك الجانب عند توجهه إلى ذلك العالم، وذلك يكون بالتذكّر المقرون بالتركرار، وهو أن يقيم الشرع، ثم يستقيم في التوجه على ذلك الجانب المقدس، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأحقاف: ١٣]^(١).

فالقسم الأول: هو عبادة من يزهد في الدنيا ويعبد للحق رغبة في الثواب ورهبة من العقاب، وقد يكون جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر، فقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لا لرغبة ولا لرهبة، بل إنه يستحق العبادة، وهو إشارة إلى القسم الثاني.

- قوله تعالى: ﴿وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إشارة إلى تخلية النفس عن الشهوة والحوال والقوة، كما ذكرنا أن مدار السلوك على قسمين: أحدهما: التخلية بنفي ما لا ينبغي. والثاني: التحلية بتحصيل ما ينبغي.

- قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ والمراد من الصراط المستقيم معرفة الأشياء كما هي في نفس الأمر، والعمل الذي يؤدي إلى رضوان الله، وبملازمته يكون السلوك إلى الله تعالى.

- وقوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخر السورة^(٢) مذكر لنعمته على أوليائه، وغضبه على أعدائه، والمراد من النعمة: النعمة الحقيقية التي هي من السعادات الأخروية.

(١) يوجد تكملة في الحاشية وفيها: كما قال تعالى أول سورة هود إشارة لهذا المعنى: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٦].

(٢) في حاشية المخطوط: أي: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الْفَاسِقِينَ﴾ آمين.



- ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ هم الذين فسدت قوتهم العملية والنظرية في أول الفطرة، فلا تعود إليهم الفكر بزيادة فائدة؛ لأن للحدس والفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب، ولتلك المراتب حدان: نقصان وكمال.

وحد النقصان هو أن ينتهي إلى عدم الحس، بحيث لا يمكن أن ينتقل من الأوليات إلى النظريات أصلاً، وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما يمكن أن يحصل لنوع من العلوم على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي.

فالذين هم في طرف النقصان هم المغضوب عليهم، والذين هم في طرف الكمال هم الذين هم على الصراط المستقيم، والذين لهم استعداد بحيث ينتقلون من الأوليات إلى النظريات، ويحصلون الاستعداد بالفعل/[١٨٠]، ويكون لهم فطانة إلى حد ما، ثم يفقد ما يوصل إلى المطلوب، وذلك يكون إما بأخذ سبب لِمَا لا سبب له، أو بفقد السبب، أو يأخذ غير السبب مكانه فيما له سبب، فقد ضل لأنه إذا تصور موضوع النتيجة ومحمولها ولم يكن نسبة المحمول إلى الموضوع السلب أو الإيجاب ضروريًا له احتاج في استفادة العلم إلى نوعين من العمل: أحدهما: طلب الحد الأوسط وما يصلح لأن يصير متوسطًا بين موضوع النتيجة ومحمولها، فإن لم يظفر بذلك سمي... وهذا القسم أيضًا يدخل تحت المغضوب عليهم، وهذا كمن أراد الخروج من بلدة معينة؛ ففي الأول: يطلب الطريق إليها، فإن لم يجد الطريق ولم يسلكه لا يقال: إنه ضل في الطريق، وأما إذا وجد الطريق وسلكه ثم ذهب وعدل عنه في أثنائه لغيره يقال له: ضل، وإلى هذا القسم الثالث أشار بقوله: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

فظهر أن الفاتحة تشتمل^(١) على ثمانية أقسام من الأقسام العشرة التي تتوقف عليها استكمال النفس الناطقة، وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله: «إن فاتحة الكتاب أفضل القرآن».

وبعد: فمن علم أن مبدع المخلوقات واحد، وأنه غفور رحيم لطيف بالعباد، عطوف عليهم، وتأمل ما أنعم على الإنسان من صحة البدن وسلامة الأعضاء، ثم بعثة النبي ﷺ لهدايته خصوصًا خاتم النبيين محمدًا ﷺ الذي ختم به الرسل وأوضح به السبل؛ أوجب له ذلك التأمل وثوقًا تامًا وطمأنينة تامة إلى سعة رحمته. رزقنا الله وإياكم ذلك بمنه وجوده. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.

تمت الرسالة المنسوبة^(٢) إلى الشيخ علي بن سينا في تفسير الفاتحة سنة (٨٤٤هـ).

ولقد نطق بالحق حيث أفاد وأجاد، وبسر الفاتحة أشاع إلى أهل الرشاد، والله رؤوف بالعباد

* * *

(١) في الأصل: يشتمل، ولعل المثبت هو الأصوب.

(٢) هذه الكلمة تفيد الرسالة منسوبة لابن سينا، ولعل في ذلك إشارة إلى أنها منسوبة له على وجه الظن لا التحقيق.

ثانيًا تفسير سورة الأعلى

المبحث الأول

العلماء الذين ألفوا في تفسير سورة الأعلى

قد أفرد العلماء تصانيف خاصة في تفسير سورة الأعلى، ولم أستطع أن أجد سوى تفسيرين بعنوان:

١ - تفسير سورة الأعلى، لصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (١٠٥٠م)^(١).

٢ - تفسير سبح اسم ربك الأعلى، لمحمد بن محمد النجشي الخلوتي البكالوني، المتوفى سنة (١٠٩٨هـ/١٦٨٧م). وهو مخطوط.

* * *

(١) التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة، قم: منشورات دليل ما، وبيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج: ٣، ص: ٣٥٢.

المبحث الثاني

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا

• تبين لي من خلال البحث عن صحة نسبة هذا المخطوط لابن سينا أن الأمر فيه شك، وسبب هذا الشك ما يأتي:

- أولاً: أن مضمون هذا التفسير وإن اتفق معظم ما فيه مع آراء ابن سينا الفلسفية التي بينتها في المباحث السابقة، إلا أن ابن سينا عندما شرح أنواع العذاب الأخروي في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾ [الأعلى: ١٢] ذكر نوعين من العذاب؛ أحدهما روحي، والآخر حسي، مع العلم بأنه لا يرى العذاب الحسي، فهذه العبارة تثير إشكالاً؛ لأنه جمع فيها بين العذاب الحسي والعذاب المعنوي في النار، ولعل تفسير ذلك هو أن ابن سينا ذكر العذاب الحسي هنا للتحويل وتعظيم العذاب ليس إلا.

- ثانياً: مع العلم بأن الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلفات ابن سينا في التفسير، ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلفاته، إلا أن نسخ المخطوط التي حصلت عليها قد اتفقت كلها على ذكر ابن سينا كمؤلف لهذا التفسير، وهذه أمانة مهمة تدل على نسبة هذا التفسير له، وكذلك فإن الفهارس الحديثة قد ذكرت هذا التفسير من مؤلفاته مع مؤلفات أخرى له.

• إلا أنه قد لفت انتباهي ما ذكره مفهرس كتاب «التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة» في الحاشية تعليقاً على عنوان المخطوط



«تفسير سورة الأعلى لابن سينا»: «قارن بعض المفهرسين هذا التفسير مع تفسير الفخر الرازي المسمى التنبيه، فوجده نفس القسم الثاني من المنسوب للرازي، ولا يعلم المفهرس أن الرازي أدرجه بعينه في رسالة، أم أن بعض الناسخين استله منه ونسبه إلى ابن سينا، ثم نبّه المفهرس إلى أن التنبيه لا يشبه طريقة الرازي في تفسيره الكبير»^(١).

لذا فقد قمت بمقارنة بين هذا التفسير والرسالة المعنونة: رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في سور القرآن العظيم والفرقان الكريم (الصمد والأعلى والتين والعصر)^(٢) لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، فوجدتها نفسها. وهذا المخطوط المنسوب للرازي موجود في إيران في كتابخانه مجلس شوراي إسلامي، ورقمه (٥٩٩)، وهو أول مخطوط في (مجموع) يضم كتبًا عديدة أخرى لكل من الغزالي ونصير الدين الطوسي وابن سينا والرازي باللغات العربية والفارسية.

(١) التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة، قم: منشورات دليل ما، وبيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ج: ٣، ص: ٣٥٢. وأشار في هذا الكتاب لأماكن عديدة أخرى للمخطوط منسوبة لابن سينا، ومنها: نسخة إحياء التراث، رقم (١٤٦٣)، ونسخة المشكاة رقم (ف ٦/ ٢٣٩٩) ورقم (ف ٦/ ٢٤٣٨)، ونسخة مدرسة مروية رقم (ف ٢٧٨). وأما إحياء التراث فالمقصود بها المكتبة التي أسسها السيد أحمد الحسيني، وأما المدرسة المروية فهي: كتابخانه مدرسة مروية في طهران، وتعرف بالمدرسة الفخرية، وأما مرعشي فالمقصود بها: كتابخانه آية الله العظمى مرعشي نجفي، وهي من أكبر مكتبات قم. وطبعت هذه المخطوطة منسوبة للرازي في دار ابن الجوزي عام (٢٠٠٤م).

(٢) جاء في أول صفحة من المخطوط: «كتاب في تفسير سور من القرآن العظيم، وهي: الإخلاص والأعلى والتين والعصر، للإمام الهمام الداعي إلى الله... قال مولانا إمام العالم مقتدى العرب والعجم... الداعي إلى الله أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي... هذه رسالة عملتها في التنبيه على الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم والفرقان الكريم... وترتبت هذه الرسالة على أربعة فصول». رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في سور القرآن العظيم والفرقان الكريم (الصمد والأعلى والتين والعصر)، كتابخانه مجلس شوراي إسلامي، رقم ٥٩٩، ص: ١.

وهذه الرسالة المنسوبة للرازي تنقسم إلى أربعة فصول: الفصل الأول: في الإلهيات ويشرح فيه سورة الصمد، والفصل الثاني: في تفسير سورة مشتملة على الإلهيات والنبوات والمعاد^(١)، وهي نفسها سورة سبح اسم ربك الأعلى (التي نسبت لابن سينا أيضًا)، والفصل الثالث: في تقرير المعاد المقصود من سورة التين والزيتون، وأما الفصل الرابع فهو في ضبط الأعمال الصالحة، والسورة المشتملة على ذلك هي سورة العصر^(٢).

وقد قارنت أيضًا بين تفسير سورة الأعلى في هذه الرسالة المنسوبة للرازي، وبين تفسيرها في «مفاتيح الغيب» للرازي، فلم أجد بينهما صلة واضحة من حيث المضمون ومن حيث الأسلوب. لذا يبقى السؤال مطروحًا للمناقشة أمام الباحثين حول صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا، فهل هو للرازي أم لابن سينا؟ والله أعلم بالصواب.

وهناك نسخ عديدة لتفسير سورة الأعلى للشيخ الرئيس ابن سينا ذكرها الفهرس الشامل، وهي منتشرة في شتى مكتبات العالم^(٣). ولم أتمكن من الحصول إلا على ثلاث نسخ مخطوطة منها، ونسخة مطبوعة، حسب ما سيأتي في المبحث التالي عند وصف النسخ المعتمدة في التحقيق.

• أما مسوغات إعادة تحقيق هذا المخطوط، فهي:

١ - لم يقم أحد من المحققين قبلي بدراسة لمضمون هذا المخطوط

(١) مما قد يؤيد نسبة هذا التفسير للرازي هو أن مضمون شرح سورة الأعلى خصوصًا يتفق مع ما ذهب إليه الرازي من أن مقاصد القرآن هي: الألوهية والنبوة والمعاد والقدر، ولعل ما احتوى عليه المخطوط من مضمون في السور الأربع تأثر فيه الرازي بفكر ابن سينا، فأدى هذا الأمر كي يظن أنها لابن سينا، والله أعلم وأحكم.

(٢) رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في سور القرآن العظيم والفرقان الكريم (الصمد والأعلى والتين والعصر)، كتابخانة مجلس شوري إسلامي، رقم ٥٩٩، ص: ١ - ١٢.

(٣) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩ - ٩١.



وتحليله، وتبيان علاقته بفكر ابن سينا، وهذا ضروري في تحقيق أي مخطوط، وقد أفدت في هذه الدراسة من تحقيق حسن عاصي للنص كما أوضحت، إلا أن حسن عاصي لم يقدّم بدراسة مضمون المخطوط وفكر ابن سينا الذي يوضح ما تضمنه المخطوط من أفكار عن فلسفة ابن سينا كما فعلت هنا.

٢ - أضافت هذه الدراسة لتحقيق النص نسختين إضافيتين مهمتين لم يسبق لأحد الاعتماد عليهما، وهذا ساعد على إخراج المخطوط بصورة أقرب لنسخة المؤلف الأصلية، واعتمدت في التحقيق على النسخة الموجودة في المتحف البريطاني لوضوحها.

٣ - لم يرجع حسن عاصي في تحقيقه لـ «تفسير سورة الأعلى» للنسخة الأصلية الموجودة في مشهد، والتي سأشير لرقمها ومكان وجودها بالضبط أثناء كلامي فيما يلي عن وصف النسخة الثالثة المخطوطة، والرابعة المطبوعة، وإنما اعتمد حسن عاصي على نسخة مطبوعة أخرجها علي أصغر حكمت مع مقدمة بالفارسية. وقد بين حسن عاصي أن رقم المخطوطة التي ذكرها جورج قنواي هي رقم النسخة المطبوعة، وليس رقم المخطوطة التي أخرجها علي أصغر حكمت، وبما أنني لم أستطع الحصول على نسخة علي أصغر حكمت فلن أستطيع أن أحدد ما إذا كانت نسختي التي اعتمدت عليها هي نفس النسخة التي اعتمد عليها علي أصغر حكمت^(١).

٤ - ضبطت النص، ووضعت نظام الفقرات بطريقة أفضل ممّا هو عليه في النشرات السابقة.

(١) قارن بحسن عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص: ٩٤، وجورج قنواي، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦٤، رقم: ٢٠٩. وقد نشرت نسخة من تحقيق هذا المخطوط بعنوان: تفسير سورة الأعلى لابن سينا مع دراسة منهجه في التفسير الفلسفي، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد: ٦٤، الجزء الأول، رمضان ١٤٤١هـ/ مايو ٢٠٢٠م، ص: ١٠٤ - ١٦٥.

المبحث الثالث

وصف المخطوطات والنسخة المطبوعة المعتمدة في التحقيق

• النسخة الأولى: نسخة المكتبة البريطانية (British Library):

صورة من المكتبة البريطانية (British Library)، ورقمها: Or.12804/1،
وضمن مجموع - (٩٠٣هـ/١٤٩٨م)^(١).

وهي النسخة الأصلية التي اعتمدتها في التحقيق، ورمزت إليها في
التحقيق بـ: الأصل.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: تفسير سورة الأعلى.

٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا.

(١) حصلت على هذه المخطوطة عندما سافرت إلى بريطانيا وزرت المكتبة البريطانية (The British Library) بتاريخ ١٢/١٢/٢٠٠٣م.
وأصل الإشارة لهذه المخطوطة في:

Oriental and India Office Collections: Subject-Guide To The Arabic Manuscripts In The British Library, Compiled by Peter Stocks and Edited by Colin F. Baker, (London, The British Library, 2001), p.16.

وانظر كذلك:

A Classified Handlist of Arabic Manuscripts Acquired Since 1912/ Quranic Sciences and Hadith, ed. By R. Vassie, (London, The British Library), p.80.



٣ - الناسخ: وجدت آخر المخطوطة اسم الناسخ، وهو: أحمد بن محمد اللاذقي في شيراز.

٤ - تاريخ النسخ: عام (٩٠٣هـ/١٤٩٨م).

٥ - الخط: فارسي.

٦ - الأوراق: سبع أوراق [٢/ب - ٥/ب]. ولون الجلد بني غامق.

٧ - الأسطر: (٢١).

٨ - المقاس: مقاس الورقة: (١٨ × ٨,٥) سم. مقاس الكتابة: (١٢ × ٦) سم.

٩ - السماعات والإجازات والمقابلات: وجدت في آخر صفحة من تفسير سورة الأعلى في نهاية حاشية كلمة (صح)، ممّا يدل على أن الناسخ قد راجعها وقابلها مع نسخة أخرى.

١٠ - الحواشي (اللق): يوجد حواشي عديدة في هذه النسخة، وهذه الحواشي عبارة عن استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة الإلحاق التي تشبه الرقم سبعة (٧) بالطريقة الهندية، أو الحرف (٧) باللغة الإنكليزية، ثم يذكر الشيء الذي سقط من النص في الحاشية.

١١ - الرموز والمختصرات المستخدمة: يستخدم الناسخ مختصرات عديدة في المخطوط ومنها:

(تع) للدلالة على كلمة (تعالى) عند الكلام عن الله ﷻ. و(ع م) للدلالة على عبارة: عليه السلام. و(المط) للدلالة على كلمة: المطلوب أو المطلوب. و(وح) للدلالة على كلمة: وحيثئذ.

١٢ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحياناً فوق الألف الممدودة داخل الكلمة علامة المد (~): مثل كلمة: الأنبياء^(١).

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: أن (ان)، وكلمة: الأول (الاول)، بدون همزة على الألف. وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء، فقد أثبتت ياء وسهلت؛ مثل كلمة: الدلائل، وكلمة: حايل.

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان؛ مثل كلمة: شيء. ومن طرائق تلك العصور في كتابة الألفات الملحقة بها همزة أن يضعوا فوق الألف علامة مد (~) فهم هكذا يكتبون كلمة: الأنبياء، والسعداء.

ج - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المعجمة، وإن كان حذف من أماكن مثل التاء المربوطة آخر الكلمة، مثل: (مفارقة) في (مفارقة المحبوب).

١٣ - عدد أوراق هذه المخطوطة هو (٤٧) ورقة تنتهي ب: (ص: ٤٧ ب).

وهي ضمن مجموع فيه المخطوطات الآتية كما في صفحة العنوان:

أ - تفسير سورة الأعلى، لابن سينا. (من ص: ٢ ب حتى ٥ ب).

ب - شرح حديث «من عرف سر القدر فقد أُلْهِدَ» لابن سينا.

ج - تفسير سورة الصمدية والمعوذتين، لابن سينا.

(١) إنما أثبت هنا نماذج عن المخطوطات بالحرف الطباعي تسهيلاً لأمر طباعتها، واكتفيت بعرض نماذج حقيقية عن صور لهذه المخطوطات في المبحث الرابع.



الصمدية (من ص: ١٠ أ حتى ١٣ أ)، والفلق من (١٣ ب حتى ١٤ أ) و(الناس من (١٤ ب حتى ١٥ ب).

د - تفسير حدود بعض الأشياء، لابن سينا.

هـ - شرح قصيدة ابن سينا العينية، لحسين بن جمال الأبري القهستاني.

و - مبحث في دلالة الاسم إخويه.

اعتمدت في تحقيق هذا النص على هذه النسخة، واعتبرتها الأصلية للتمييز بينها وبين غيرها من النسخ، وتتميز هذه النسخة بأنها مصححة. ولكن كل النسخ متساوية من حيث الوضوح، إلا أن نسخة (م) يكثر فيها الأخطاء.

• النسخة الثانية: نسخة مكتبة المرعشي النجفي:

وهي موجودة في إيران - قم، فهرست كتابخانه آية الله مرعشي^(١)، ورقمها في المصدر: (٢٨٦)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمها (٢٣٢١٩٩). ورمز إلى هذه المخطوطة في التحقيق ب: (م).

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: تفسير سورة الأعلى.

٢ - المؤلف: الرئيس ابن سينا، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن البلخي البخاري، شرف الملك.

٣ - الناسخ: لم أستطع الحصول عليه.

٤ - تاريخ النسخ: لم أستطع الحصول عليه.

٥ - الخط: فارسي.

(١) المرعشي: يرمز به إلى كتابخانه آية الله العظمى مرعشي نجفي، وهذه المكتبة من أكبر مكاتب قم في إيران. وقد ذكر في كتاب: التراث العربي المخطوط في مكاتب إيران العامة، رقمًا آخر في هذه المكتبة، فقال: (مرعشي ٥٨٧٩) من القرن الثالث عشر، ج: ٣، ص: ٣٥٢.



٦ - الأوراق: ثلاثة أوراق [٨٥ - ٨٨].

٧ - الأسطر: (٢٧).

٨ - المقاس: مقاس الورقة: (٨,٥ × ١٨) سم. مقاس الكتابة: (٦ × ١٢) سم.

٩ - السماعات والإجازات والمقابلات: لم أجد فيها ما يفيد ذلك.

١٠ - الحواشي (اللاحق): لا يوجد فيها حواشي.

١١ - الرموز والمختصرات المستخدمة: يستخدم الناسخ (صلعم) للدلالة على عبارة: صلى الله عليه وسلم، و(المط) للدلالة على كلمة: المطلوب أو المطلب، و(ظ) للدلالة على كلمة: ظاهر.

١٢ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحياناً فوق الألف الممدودة داخل الكلمة علامة المد (~): مثل كلمة: الإلهية، والآخرة، وغيرهما^(١).

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: أن (ان)، وكلمة: أما (اما)، بدون همزة على الألف.

وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء، فقد أثبتت ياء وسهلت؛ مثل: كلمة: الدلائل.

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان؛ مثل: كلمة: الأنبياء.

ج - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المعجمة، وإن كان حذف من أماكن؛ مثل: التاء المربوطة آخر بعض الكلمات، مثل: (معرفة الله) في (معرفة الله).

(١) إنما أثبت هنا نماذج عن المخطوطات بالحرف الطباعي تسهيلاً لأمر طباعتها، واكتفيت بعرض نماذج حقيقية عن صور لهذه المخطوطات في المبحث الرابع.



١٣ - عدد أوراق هذه المخطوطة هو (٤٦) ورقة.

وهي ضمن مجموع فيه مخطوطات عديدة بالفارسية والعربية، لم أتمكن من معرفتها لعدم اطلاعي على المجموع، بل حصلت على النسخة عبر البريد الإلكتروني.

• النسخة الثالثة: نسخة مكتبة آستان قدس رضوي:

نسخة تحتفظ بها مكتبة آستان قدس رضوي بمشهد - إيران، برقم (٢٣٧٧/١١١٣٨)، ومنها مصورة ميكروفيلمية بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، برقم (٢٤٩٧٨٩). ورمز لها في التحقيق ب: (ر).

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: تفسير سورة الأعلى.
- ٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا.
- ٣ - النسخ: لم أستطع الحصول عليه.
- ٤ - تاريخ النسخ: لم أستطع الحصول عليه.
- ٥ - الخط: نسخ.
- ٦ - الأوراق: ثلاثة أوراق [١١٥/ب - ١١٧/ب].
- ٧ - الأسطر: (٢١).
- ٨ - المقاس: مقاس الورقة: (١٨ × ٨,٥) سم، مقاس الكتابة: (١٢ × ٦) سم.
- ٩ - السماعات والإجازات والمقابلات: يوجد بعد بعض التصحيحات في الهوامش عبارة (صح)، مما يدل على مقابلتها بنسخة أخرى.

١٠ - الحواشي (اللق): يوجد حواشٍ عديدة في هذه النسخة، وهذه الحواشي عبارة عن استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة، أو شرح لمضمون المخطوط، وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة الإلحاق التي تشبه الرقم سبعة (٧) بالطريقة الهندية، أو الحرف (٧) باللغة الإنكليزية، ثم يذكر الشيء الذي سقط من النص في الحاشية.

١١ - الرموز والمختصرات المستخدمة: يستخدم الناسخ (على) للدلالة على عبارة (عليه السلام)، و(المط) للدلالة على كلمة: المطلوب أو المطلوب، و(ح) للدلالة على كلمة: حينئذ. ويستخدم خطأً أفقيًا فوق كل آية يفسرها، وعند بداية بعض الفقرات؛ مثل: قوله: واعلم.

١٢ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحيانًا فوق الألف الممدودة داخل الكلمة علامة المد (~)، مثل: كلمة: الأنبياء^(١).

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة في معظم الأحيان، فمثلاً: كتبت كلمة: إن (ان)، وكلمة: أصل (اصل القدرة)، بدون همزة على الألف. وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء، فقد أثبتت ياء وسهلت، مثل: كلمة: الدلائل، وكلمة: حايل.

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان؛ مثل: كلمة: شيء.

ج - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المنقطة.

(١) إنما أثبت هنا نماذج عن المخطوطات بالحرف الطباعي تسهيلاً لأمر طباعتها، واكتفيت بعرض نماذج حقيقية عن صور لهذه المخطوطات في المبحث الرابع.



١٣ - عدد أوراق هذه المخطوطة (١١٥) ورقة.

وهي ضمن (مجموعة) من المخطوطات، لم أتمكن من معرفتها لعدم اطلاعي على المجموعة، حيث حصلت على النسخة عبر البريد الإلكتروني.

• النسخة الرابعة: مطبوعة الكتاب:

هناك مطبوعة لهذا التفسير صدرت بتحقيق حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من نصوص لابن سينا في التفسير كالإخلاص والمعوذتين وكتب أخرى له، نشرها بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا»، وقد اعتمد في تحقيق هذه السورة على نسخة خطية، وعلى مطبوعة؛ أما النسخة الخطية فتحتفظ بها مكتبة (يونيفرستيه) في تركيا برقم (١٤٥٨)، وأما المطبوعة فصدرت في (مشهد)، نشرها علي أصغر حكمت وكتب لها مقدمة بالفارسية^(١).

وقد أعانتني هذه النشرة على قراءة بعض الكلمات الغامضة في النسخ الأخرى؛ ذلك أن المحقق حسن عاصي اعتمد مخطوطة واحدة ومطبوعة، لم أتمكن من الحصول عليهما، فكأن النص بالفعل قورن بين خمس نسخ خطية.

* * *

المبحث الرابع

صور عن النسخ المخطوطة

اعلم ان هذه السورة مشتملة على مطالب ثلثة الاول انشاء الآلة
 تعالى قوله سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق قسوى والذى
 قدر هيدى والذى اخرج المرعى فجعله غشا، احدى واعلم ان
 المقصود من الاستدلال بنوعين من الدلائل على وجود الآلة الحكيم
 العظيم فالنوع الاول الاستدلال بخلق الحيوان فاعلم ان الحيوان
 مركب من بدن ونفس اما الاستدلال بخلقته فيقول ان هذا الماد من
 قوله خلق قسوى وذكر ان هذا الحيوان من قدره رقيق معين وهذا القدر هو
 القوى وايضا فذكر المبدن مركب من الاجزاء الحرة والبارقة والربط
 والياسة ويجب ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء معقدا بحدار معين حتى
 يتولد ذلك المزاج فانه لو زادت تلك الاجزاء او نقصت كان الحيوان
 حيا او امواتا او غير ذلك من المراتب وهذا هو المقصود من الاستدلال بنوعين
 الحيوان قوله نعم والذى قدر هيدى ومعناه انه قد قدر لكل واحد
 من تلك الاجزاء الحصة من القوة بذكره ثم جعل تلك القوى التي
 يحصل منها في حصالها من تلك القوى الباطنة والاذن القوة
 التي من القوة الباطنة الهادفة والنوع الثاني الاستدلال على وجود الصانع
 باحوال النبات وهو قوله نعم الذى اخرج المرعى فجعله غشا، احدى وهو
 معلوم وانما قدم الاستدلال باحوال الحيوان على احوال النبات لان الحيوان
 ارفع من النبات والى ان يكون اكثر ولما كان اوله بالهدى فانه كان قاطع
 لا يحد ان يكون قوله الحيوانات واما النبات سبب العلم بالآلة

لوحة رقم (١)

تمثل الصفحة الاولى من نسخة المكتبة البريطانية



قسم السور بقوله ان سفلتي
 الصف الاول نصف ابراهيم وموسى
 للفقير ان جميع كتب الله المزملة
 على انبياء ليس المقصود من الاقرب
 المطالب الثلث صم
 مقدمات اخرى وبي ان كل ما كان خيرا باني واما حذف هذا المقدم
 لا ياتي في البدنية المرونة في العقول البنية واعلم انه لم يقرر هذا
 الثلث وبي معرفة الالهيات واما في معرفة البنيات فانها لم تعرف في هذا
 ثالث واعلم ان الله على من اسرار
 هذه السورة بعبه على كذا الاستغفار بما سوى
 هذه المطالب الثلث دعيت وان
 سعادة الاله ان يكمل
 الا يعرفه هذه المطالب
 الثلث وبالله
 التوفيق
 لم

٢
 نيا بوزن
 باين نانو اني دم از خود زدن

لوحة رقم (٢)

تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة المكتبة البريطانية

المبحث الخامس

النص المحقق

• أولاً : المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق :

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

﴿ 》 الآيات القرآنية.

(١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

الأصل: النسخة المصورة من المكتبة البريطانية (British Library)، ورقمها: (Or.12804/1)، وضمن مجموع.

م: النسخة الموجودة في إيران - قم، فهرست كتابخانه آية الله مرعشي، ورقمها في المصدر: (٢٨٦)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه (٢٣٢١٩٩).



ر: النسخة الموجودة في إيران - مشهد، آستان قدس رضوي، ورقمها في إيران هو (٢٣٧٧/١١٣٨)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمها (٢٤٩٧٨٩).

ط: النسخة المطبوعة: التي حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من مؤلفات ابن سينا في التفسير، وقد اعتمد في تحقيق هذه السورة على نسختين:

الأولى: نسخة مخطوطة في مكتبة (يونيفرستيه) في تركيا، ورقمها (١٤٥٨).
والثانية: النسخة الموجودة في (مشهد)، وقد نشرها علي أصغر حكمت، وكتب لها مقدمة بالفارسية.

• ثالثًا: النص المحقق لتفسير سورة الأعلى:

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الرئيس قدس روحه^(١): [٢ب] اعلم أن هذه السورة مشتملة على مطالب ثلاثة:

المطلب^(٢) الأول: في إثبات الإله تعالى^(٣)

قوله سبحانه^(٤): ﴿سَيِّحَ أَسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى • الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى • وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى • وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى • فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى •﴾ [١ - ٥].

(١) سقطت من كل النسخ، وأضيفت من ط.

(٢) سقطت من الأصل ومن م، والمثبت عن ر وط.

(٣) سقطت من كل النسخ، وأضيفت من ط.

(٤) سقطت من ط.

(٥) سقطت من كل النسخ، وأضيفت من ط.

واعلم^(١) أن المقصود^(٢) منه الاستدلال بنوعين من الدلائل على وجود الإله الحكيم العليم:

• فالنوع الأول: الاستدلال بخلق^(٣) الحيوان:

فاعلم أن الحيوان مركب^(٤) من بدن ونفس: وأما الاستدلال بخلقه^(٥) الحيوان^(٦)، فهو المراد من قوله تعالى^(٧): ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾، وذلك أن^(٨) بدن كل حيوان مقدر بقدر معين، وهذا التقدير هو الخلق. وأيضًا فذلك^(٩) البدن مركب من الأجزاء الحارة والباردة، والرطوبة واليابسة. ويجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء متقدرًا بمقدار معين حتى يتولد ذلك المزاج؛ فإنه لو زادت تلك الأجزاء أو نقصت كان الحادث مزاجًا آخر لا ذلك المزاج، وهذا هو التسوية.

وأما الاستدلال بنفس الحيوان؛ فقوله^(١٠) تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ ومعناه: أنه تعالى قدر لكل واحد^(١١) من تلك الأعضاء المخصوصة^(١٢) قوة مختصة بذلك العضو، ثم جعل تلك القوى التي يحصل منافعها

(١) ط: اعلم.

(٢) في الأصل ور: المقصد، والمثبت عن م وط.

(٣) في كل النسخ: بخلقه، والمثبت عن ط.

(٤) في الأصل وط: ركب، والمثبت عن ر وم.

(٥) م: بخلق.

(٦) ٦ - ٦ سقطت من ط.

(٧) سقطت من كل النسخ، وأضيفت من ط.

(٨) ط: لأن.

(٩) ر: فهذا.

(١٠) في كل النسخ: قوله، والمثبت عن ط.

(١١) ر: حيوان.

(١٢) ر: المخصوص.



ومصالحه، مثل: أنه قدر للعين القوة الباصرة، وللأذن القوة السامعة، وللمعدة القوة الهاضمة.

• والنوع الثاني: الاستدلال على وجود الصانع بأحوال^(١) النبات: وهو قوله تعالى^(٢): ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى • فَجَعَلَ نُجَاءً أَحْوَى • وهو معلوم.

وإنما قدم الاستدلال بأحوال الحيوان على أحوال النبات لأن الحيوان أشرف، ولأن العجائب في الحيوان أكثر، وكان أولى بالتقديم.

فإن قال قائل^(٤): لِمَ لا يجوز أن يكون^(٥) تولد الحيوانات وأجرام النبات بسبب الطبيعة لا^(٦) بسبب^(٧) فاعل / [٣] مختار؟^(٧). قلنا: الدليل عليه هو أن جسم^(٨) النطفة جسم^(٩) متشابه الطبيعة، وتأثير الطباع والأفلاك والأنجم فيه متشابه، والجسم المتشابه إذا أثر في جملة ذلك الجسم تأثيرًا متشابهًا، فيستحيل^(١٠) أن يتولد منه أحوال مختلفة، ألا ترى^(١١) أنه إذا وضع الشمع وكان ما يضيء خمسة أذرع من هذا الجانب، وجب أن يضيء من سائر الجوانب

(١) ر: أحوال على وجود النبات.

(٢) سقطت من ر.

(٣) سقطت الواو من (والذي) في الأصل وم، وأثبتت في النسخ المتبقية، ولن أشير لمثل هذه الفروقات في الآيات القرآنية بل سأصححها مباشرة.

(٤) في كل النسخ المخطوطة: قایل، بتسهيل الهمزة، وقد أثبتت الهمزات المسهلة في كل المخطوط حسب قواعد الإملاء الحديثة، ولن يشار لها في التحقيق بعد الآن.

(٥) م: كون.

(٦) ر: لأن.

(٧ - ٧) في كل النسخ: الفاعل المختار، والمثبت عن ط.

(٨) سقطت من ر.

(٩) سقطت من ط.

(١٠) ط: يستحيل.

(١١) في الأصل ور: يرى، والمثبت عن م وط.



بهذا المقدار، فأما أن يضيء من أحد الجوانب خمسة أذرع ولا يضيء من الجانب الآخر إلا نصف ذراع من غير حائل ولا مانع؛ فهذا^(١) غير معقول، فثبت أن مؤثرات الطبيعة يجب أن يكون^(٢) تأثيراتها تأثيرات متشابهة، فلمَّا رأينا أنه تولدت^(٣) من بعض أجزاء النطفة العظام، ومن الأجزاء الأخر^(٤) الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أن التأثير ليس تأثير مؤثر بالطبع والإيجاب، بل تأثير مؤثر بالقدرة والاختيار.

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة: هي^(٥) تقرير النبوات

فاعلم^(٦) أن هذا المطلب^(٧) إنما يتم بأمور ثلاثة^(٨)؛ أولها: صفة النبي^(٩) عليه السلام في ذاته وجوهره، والثاني: كيفية^(١٠) الاشتغال بتكميل الناقصين^(١١)، والثالث: اختلاف أحوال^(١٢) الخلق^(١٣) في قبول ذلك الكمال منه.

• أما المطلب الأول وهو شرح صفة النبي ﷺ، وكيفية جوهر روحه في علومه وأخلاقه، فاعلم أنه ثبت في العلوم الأصلية أن النفس البشرية لها

(١) في ط زيادة: (أمر) بعد (فهذا).

(٢) ط: تكون.

(٣) ط: تولد.

(٤) م: الآخر.

(٥) سقطت من كل النسخ، والمثبت عن ط.

(٦) ط: اعلم.

(٧) في كل النسخ: (المط)، والمثبت عن ط، وهو الصواب.

(٨) م: ثلاث.

(٩ - ٩) أضيفت من ط.

(١٠ - ١٠) في الأصل: استعمال تكميل الناقصة، وفي ر وم: استعمال تكميل الناقصين، والمثبت عن ط.

(١١) ر: الأحوال.

(١٢) سقطت من كل النسخ، والمثبت عن ط.



قوتان^(١): إحداهما: القوة النظرية، والثانية: العملية، وهي القوة التي باعتبارها يقدر على التصرف في هذا البدن وبواسطته في أجرام^(٢) هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح.

ولمّا ثبت بالبراهين أن القوة النظرية أشرف من العملية، لا جرم وجب تقديمها في الذكر، وإليه^(٣) الإشارة بقوله تعالى: ﴿سُنْقَرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ [الأعلى: ٦] والمعنى: أنه تعالى يقوّي جوهر روحه ويكملها بحيث يصير نفسًا قدسية مشرقة^(٤) بالعلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، ويصير بحيث إذا عرف شيئًا لا ينساه. فهذا هو [٣ب] الذي فهمنا من قوله تعالى^(٥): ﴿سُنْقَرُكَ فَلَا تَنْسَى﴾، وقوله تعالى^(٦): ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ [الأعلى: ٧]. والفائدة فيه هو أن جوهر النفس الإنسانية لا يصير قوته على طبيعته^(٧) بالقدرة مطلقًا^(٨)، فلا جرم^(٩) لا ينفك^(١٠) عن السهو والنسيان في بعض الأوقات.

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ [الأعلى: ٧]، فالمراد منه^(١١) أنه تعالى وعده أن يجعل جوهر نفسه^(١٢) عالمًا بالمعلومات المطابقة^(١٣) عليها^(١٤) محيطًا بها^(١٥)،

(١) في كل النسخ: قدرتان، والمثبت عن ط.

(٢) في ر وم وط: أجسام.

(٣ - ٣) ط: أشار قوله.

(٤) ط: مشرقة.

(٥) أثبتت من ط.

(٦) أثبتت من ط.

(٧ - ٧) ر: مطلقًا بالقدرة.

(٨) كذا في كل النسخ.

(٩) كذا في الأصل وم، وفي ر: لا ينج، وفي ط: (ينفك) بدون لا، والصواب ما أثبتته.

(١٠) سقطت من ط.

(١١ - ١١) في الأصل ور: مطابقة، وفي م: مطابقًا، والمثبت عن ط.

(١٢ - ١٢) في الأصل ور: محيط بها، وفي م: محيطة بنا، والمثبت عن ط.

والمؤثر في كل جمال^(١) وكمال أقوى من الأثر. ^(٢)فلولا كونه تعالى عالمًا بالمعلومات^(٢) كلها^(٣) وإلا لما قدر^(٤) على جعل روح^(٥) النبي ﷺ عالمًا بها مبرأً عن السهو والنسيان.

وإما الإشارة إلى تكميل نفس النبي ﷺ (عليه السلام)^(٦) في القوة العملية فهو^(٧) المراد من قوله تعالى: ﴿وَنُيِّسِرُكَ لِلْيُسْرَى﴾ [الأعلى: ٨]، وذلك أن الناس كلهم مشتركون في أصل القدرة على^(٨) القبح والحسن^(٩)، والفجور والعفة، إلا أن فيهم من يكون العفة^(٩) عليه أسهل وطبعه أميل^(١٠)، فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق. فمن كان سعيدًا طاهرًا تقيًا نقيًا، كانت^(١١) نفسه موصوفة^(١٢) بخُلُقِ العفة والطهارة، ومن كان شقيًا - والعياذ بالله - كان بالضد؛ فقولته تعالى: ﴿وَنُيِّسِرُكَ لِلْيُسْرَى﴾ [الأعلى: ٨] إشارة إلى هذه الحالة، وعند هذه الآية^(١٣) تم^(١٤) وصفه شأن^(١٥) النبي ﷺ بالكمال في القوة النظرية أولًا، ثم في القوة العملية ثانيًا.

(١) ط: حال.

(٢ - ٢) مكرر في م.

(٣) م: كليًا.

(٤) م: قرر.

(٥) م: الخروج.

(٦ - ٦) كتبت مختصرة في الأصل: (ع م)، وفي ر: (على)، وفي ط: (ص).

(٧) م: وهو.

(٨ - ٨) ر: الحسن والقبح.

(٩) ط: الصفة.

(١٠) في الأصل: أقبل، والمثبت عن باقي النسخ.

(١١) م: كان.

(١٢) في م: موصوفًا، وفي ط: موسومة.

(١٣) م: الحالة.

(١٤) ط: ثم.

(١٥) في كل النسخ: بيان، والمثبت عن ط.



• والمطلب الثاني من النبوة: الاشتغال بدعوة الخلق إلى طريق الحق، وذلك لأن من كان كاملاً في القوة النظرية والعملية، إذا كان لا يقوى على تكميل غيره فهو الولي، وإن كان يقوى^(١) عليه فهو النبي. ولا شك أن هذا المقام أكمل؛ لأن الكمال^(٢) المطلق هو الذي يكون تاماً وفوق التمام^(٣)، فلمّا حصل تمامه^(٤) بسبب كمال قوته النظرية والعملية، وجب أن يصير فوق التمام إفاضة للكمالات على الناقصين، وذلك هو دعوة الخلق إلى التوجه إلى الحق، فلهذا قال^(٥) تعالى بعد الآية المتقدمة: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ [الأعلى: ٩]، فقله: ﴿فَذَكِّرْ﴾ أمر له بدعوة الخلق إلى الحق. ثم بيّن أن هذه الدعوة لا تنفع في حق الكل؛ لأن النفوس الناقصة^(٦) منها ما يقبل التأديب والتهذيب، ومنها ما لا يقبل، والتي تقبل^(٧) فهي فيه / [أ٤] مختلفة بالقوة والضعف، والسرعة والبطء، والكثرة والقلّة، فلهذا^(٨) قال تعالى: ﴿إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.

ثم إنه^(٩) تعالى لمّا ذكر هذا المعنى على سبيل الإجمال، أراد بيانه بالتفصيل في الآية المذكورة، المقصود^(١٠) منها بيان^(١١) أحوال الخلق في كيفية

(١) م: يقول.

(٢) ط: كمال.

(٣) في كل النسخ: التام، والمثبت عن ط.

(٤) ط: كماله.

(٥) ط: قال الله.

(٦) ط: الناطقة.

(٧) م وط: يقبل.

(٨) ط: ولهذا.

(٩) ط: إن الله.

(١٠) م: المقصودة.

(١١) ر: بيان دعوة.



قبول تلك الدعوة، وهو المطلوب من النبوة، وذلك لأن الخلق عند سماع هذه الدعوة ينقسمون إلى قسمين:

- منهم من ينتفع^(١) به وهو المراد^(٢) من قوله تعالى: ﴿سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى﴾ [الأعلى: ١٠] فإنهم ينتفعون بدعوة الأنبياء ويقبلون ويستكملون^(٣) نفوسهم، ومبدأ هذا القبول إنما يكون من الخوف والخشية^(٤)، وهو أن من سمع دعوة الأنبياء ثم خطر بباله أن هذه الدنيا ذاهبة فانية على كل حال^(٥)، فلو لم يشتغل بعمارة الآخرة فربما وقع في الهلاك الأبدي،^(٦) فحصل له الخوف والخشية^(٧)، وهو الذي يحمله على النظر والتأمل في دعوة^(٨) الأنبياء، ويدعوه إلى الإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة.

- وأما الذين لا يقبلون دعوة الأنبياء ولا ينتفعون بها، فإليهم الإشارة بقوله: ﴿وَيَنْجَنِيهَا الْأَشَقَى • الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى﴾ [الأعلى: ١١ - ١٢]؛ وذلك لأن المعرضين عن طلب الآخرة، والمستغرقين في حب الدنيا، المتوجهين إلى طلب طبياتها ولذاتها وشهواتها، إذا ماتوا فقد فارقوا ما كان محبوباً لهم^(٩)، وذهبوا إلى موضع ليس لهم به معرفة ولا لهم بأهله أنس، ومفارقة المحبوب تؤجج^(١٠) نار الشوق والحزن، والدخول في موضع ليس له بأهله أنس يوجب^(١١)

(١) في كل النسخ: ينفع، والمثبت من ط.

(٢ - ٢) ط: بقوله.

(٣) في كل النسخ: يستكمل، والمثبت عن ط.

(٤) في ر: الجوار، وفي م: الحواز، ووضعت علامة عين صغيرة تحت الحاء.

(٥) سقطت من ر.

(٦ - ٦) في م: فهو الخوف والخشية، وفي ط: فحصل له الخشية.

(٧) م: دعوى.

(٨) سقطت من كل النسخ، وأضيفت من ط.

(٩) في كل النسخ: يوجب، والمثبت عن ط.

(١٠) م: فوجب، والمثبت عن ط.



الوحشة والنفرة، فهذا الذي اجتنب عن قبول دعوة الأنبياء فلا شك أنه^(١) سيصلى النار الكبرى ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى: ١٣]. وأما النار المحسوسة فستنضم^(٢) إلى هذه النار الروحانية ويعظم العذاب.

• واعلم أنه^(٣) تعالى لَمَّا ذكر في أول هذا التقسيم قوله: ﴿سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى﴾، عاد إلى شرح أحوال ذلك^(٤) تمام التقسيم فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ و﴿ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ [الأعلى: ١٤ - ١٥]، فذكر^(٥) من كمال أحوال المنتفعين ثلاث^(٦) مراتب:

- المرتبة الأولى: تزكية النفس عن العقائد الباطلة / [٤ب] والأخلاق الذميمة، وهذا إشارة إلى إزالة ما لا ينبغي، ولا شك أن إزالة النقوش الباطلة عن لوح الروح^(٧) يجب تقديمها على تحصيل النفوس^(٨) الكاملة الطاهرة^(٩) فيه.

- ثم إذا طهرت^(١٠) النفس عن كل ما لا ينبغي فلا بد من تكميل قوتها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم^(١١) الإلهية، وهي المرتبة الثانية، وإليها الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾ لأن معرفة الله وذكره رئيس المعارف والعلوم.

(١) في كل النسخ: أن، والمثبت عن ط.

(٢) في الأصل ور؛ فتنضم، والمثبت عن م وط.

(٣) ط: أن الله.

(٤ - ٤) ط: القسم.

(٥) في ط إضافة: (أن فيه) بعد (فذكر).

(٦) في كل النسخ: ثلاثة، والمثبت عن ر.

(٧) ط: البروح.

(٨) كذا في كل النسخ: النفوس، وفي ط: النقوش.

(٩) في الأصل: الظاهرة، والمثبت عن باقي النسخ.

(١٠) ط: ظهرت.

(١١) ر: الأمور.



- ثم لا بد من الاستعانة بتكميل القوة العملية بالأفعال الصائبة والآثار الحميدة^(١)، وهي المرتبة الثالثة، وإليها الإشارة بقوله: ﴿فَصَلِّ﴾، لأن رئيس الأعمال الصالحة طاعة الله وخدمته.

وهنا تم الكلام في مراتب النبوات؛ لأنه^(٢) بين كمال النبي ﷺ بتكميل^(٣) قوته النظرية وقوته العملية.

ثم أمر بعد ذلك بالدعوة إلى الله تعالى، ثم أردفه ببيان أن السامعين منهم من يحملهم الخوف والخشية على القبول، ومنهم من لا يكون كذلك، فيقعون في العذاب الشديد، وهو العذاب بالنار في حالة لا يكون موتاً^(٤) ولا حياة.

ثم ذكر مراتب أحوال السعداء من أتباع الأنبياء، وهي الأحوال^(٥) التي ذكرناها^(٦) وبيننا أنه لا مزيد عليها^(٧)، لأن المطلوب^(٨) إما إزالة ما لا ينبغي وهو قوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾، وإما تكميل القوة النظرية بالمعارف الإلهية وهو قوله: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾^(٩)، وإما تكميل القوة العملية بالأعمال الصالحة وهو قوله: ﴿فَصَلِّ﴾.

وهنا آخر الكلام في تفسير أمر النبوة، والله ولي الإرشاد^(١٠).

(١) ط: الجميلة.

(٢ - ٣) في كل النسخ: (كما قال ﷺ في)، والمثبت عن ط. وقد اختصرت عبارة (صلى الله عليه وسلم) في م ب: (صلعم).

(٣) ط: موت.

(٤ - ٥) كلمتا: (التي ذكرناها) كررتا في الأصل.

(٥) م: علينا.

(٦) كتبت مختصرة في الأصل وم ور: (المط)، والمثبت عن ط.

(٧) أضيفت (فصلى) في كل النسخ إلا في ر، والمقام يقتضي حذفها.

(٨) ط: الرشاد.



المطلب الثالث من مطالب^(١) هذه السورة: هي^(٢) تقرير أمر المعاد

وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا • وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [الأعلى: ١٦ - ١٧].

• واعلم^(٣): أن البيان تام كامل وافٍ في إثبات^(٤) أمر المعاد، وتقريره: أن هذه اللذة مطلوبة لذاتها، والخلق قد أدركوا في هذه الحياة الدنيا^(٥) أنواع اللذات الجسمانية، وما أدركوا شيئًا من السعادات الأخروية، فوجب أن يكونوا مستمرين^(٦) على طلب اللذات الدنيوية، معرضين عن اللذات الأخروية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا • وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾، وهذا البيان أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، وتقريره ببيان أمرين:

- الأول: / [ه أ] أن اللذة الأخروية خير من اللذة الدنيوية، ويدل على صحته وجوه:

الأول: أن اللذة الجسمانية مشتركة فيما بين الناس والبهائم والديدان والخنافس، واللذات الروحانية مشتركة فيما بين الناس والأنبياء والمرسلين، فتكون^(٧) اللذات الروحانية أفضل.

(١) ر: مراتب.

(٢) سقطت من كل النسخ، والمثبت عن ط.

(٣) ط: اعلم.

(٤) سقطت من ر.

(٥) في كل النسخ: الجسمانية، والمثبت عن ط، ولعله الأصوب.

(٦) في كل النسخ: مشمرين، والمثبت عن ط، ولعله الأصوب.

(٧) في كل النسخ: فيكون، والمثبت عن ط، ولعله الأصوب.



الثاني: أن اللذة الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات، لكان كلما كانت هذه الأشياء أكثر، كانت السعادة والكمال أكثر، ومعلوم أنه ليس كذلك، لأننا لو فرضنا عاقلاً لا هم^(١) له إلا الأكل والشرب والوقاع، وكان مدة عمره مقصوراً على إصلاح هذه المهمات، كان منسوباً إلى الخسة والدناءة وإلى أنه كالبهيمة. وأما من كان إعراضه عن هذه الأحوال أشد، وبعده عنها أكثر، كان إلى الكمال والروحانيات أقرب.

فعلمنا أن اللذة الروحانية خير من الجسمانية، ولهذا السبب كان الإنسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس، فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال، لكان ظهوره أولى من إخفائه^(٢) لا محالة^(٣)، والعاقل لا يفتخر بالأكل الكثير.

وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه: أن جوهر الروح أشرف من جوهر البدن، والابتهاج بمعرفة الله وبمحبتة أشرف من الابتهاج^(٤) بالمطعموم وبالمشروب^(٥) والمنكوح، فثبت بهذه الوجوه أن الآخرة خير من الدنيا.

- وأما^(٥) المقام الثاني: وهو أن الآخرة خير وأبقى، فهو ظاهر^(٦) لوجهين:

الأول: أنه لا بد من الموت، وحينئذ^(٧) ينقطع^(٨) كل من^(٩) تلك^(١٠) اللذات الجسمانية.

(١) في الأصل: يتم، والمثبت عن باقي النسخ.

(٢) ط: خفائه.

(٣) في م ور: لا محة.

(٤ - ٥) بالمطعموم والمشروب.

(٥) سقطت من م.

(٦) م: اختصر كلمة (ظاهر) ب (ظ).

(٧) في الأصل ور وم: (وح) مختصراً. والصواب ما أثبتته عن ط.

(٨) ط: تنقطع.

(٩) سقطت من م وط.

(١٠) ر: هذه.



الثاني: هو أن اللذة^(١) الحاصلة من الأكل والشرب^(٢) والوقاع، إنما يحصل^(٣) حال الاشتغال^(٤) بالأكل والوقاع، فأما بعد تلك اللحظة فإن اللذة لا يبقى^(٥) أثرها البتة، بل ربما انقلبت تلك اللذات آلامًا^(٦). وأما البهجة الحاصلة بالمعارف الإلهية، والعلوم القدسية، والأخلاق الفاضلة، فإنها باقية دائمة آمنة عن الزوال والانتقال، فثبت بهذا البيان الباهر أن الآخرة خير وأبقى.

وانضم إلى هذه المقدمات / [هـ ب] مقدمات أخرى، وهي: أن كلما كان خيرًا^(٧) وأبقى^(٨) يجب أن يطلبه العقلاء^(٩)، وإنما جاز^(٩) حذف^(١٠) هذه المقدمة الثانية لأنها هي^(١١) البديهية المقررة^(١٢) في العقول السليمة.

• واعلم أنه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلاثة، ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى • صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ [الأعلى: ١٨ - ١٩]، والمعنى: أن جميع كتب الله تعالى المنزلة على أنبيائه ليس المقصود^(١٢) منها إلا تقرير

(١) ط: اللذات.

(٢) سقطت من كل النسخ، والإضافة من ط.

(٣) ط: تحصل.

(٤) م: الاستعمال.

(٥) م: تبقى.

(٦) ر: لآلام.

(٧) في كل النسخ: خير، وما أثبتته عن ط.

(٨ - ٨) سقطت العبارة من كل النسخ، والصواب ما أثبتته عن ط.

(٩) سقطت من الأصل، والزيادة عن باقي النسخ.

(١٠) ر: حذفه.

(١١ - ١١) ط: البديهة المقدره.

(١٢) م: المقصد.

هذه المطالب الثلاثة: وهي: معرفة الإلهيات أولاً، ثم معرفة النبوات ثانياً، ثم معرفة المعاد ثالثاً.

واعلم أن التأمل في أسرار هذه السورة تنبيه^(١) على أن الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلاثة^(٢) عبث، وأن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بمعرفة هذه المطالب الثلاثة، وبالله التوفيق^(٣).

* * *

(١) في الأصل ور: ينبه، والمثبت عن م وط.

(٢) الأصل ور: الثلاث، ولعل الصواب ما أثبتته عن م وط.

(٣) في ر: والله هو الموفق والمعين في تحصيل جميع مراتب الكمالات العلمية والعملية، تم تم تم. وفي م إضافة عبارة: تمت، وفي ط: إضافة: ومنه الاستعانة، تمت الرسالة والسلام. وفي نسخة يونيفرستيه التي اعتمد عليها حسن عاصي: وهو خير الرفيق أولاً وآخرًا. تمت الرسالة.

ثالثاً

تفسير سورة الإخلاص

المبحث الأول

اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص

• أولاً: اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص لابن سينا:

لقي تفسير ابن سينا عناية من العلماء، فكانت له شروح عدة؛ وهي:

١ - تفسير سورة الإخلاص: للعلامة جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت: ٩١٨هـ/١٥١٢م)، وهو شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا^(١).

٢ - شرح تفسير سورة الإخلاص: لمحمد بن محمد بن مصطفى أبي سعيد الخادمي الحنفي (ت: ١١٧٦هـ/١٧٦٢م).

يوجد منها نسخة في جامعة برنستون (يهودا ٤٠ (٤٣٢) الرقم ٢٣٢٩).
ومنها نسخة مايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه: (٣٦٥١)^(٢).

(١) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ج: ١، ص: ٤٥٠ - ٤٥١، ومؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٥٤٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٩٠، وراجع بطاقات المخطوطات في مركز جمعة الماجد في دبي.

٣ - حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا: لأحمد الشهير بالدباني. منها نسخة بمكتبة الحرم المكي تحت رقم (١٢ دهلوي)، وهي في (١٢٢) ورقة، (٢١) سطرًا، (١٥×٢١) سم^(١).

٤ - تفسير سورتي الإخلاص والفلق لابن سينا، مع الترجمة والحواشي الفائقة السنية البهية باللغتين العربية والأردية: للعالم أبي القاسم محمد بن عبد الرحمن، وهو مدرس بالمدرسة الدهلوية الموسومة بقاسم العلوم.

أ - طبع عام (١٣١١هـ/١٨٩٣م) في دلهي، مطبعة شمس المطابع، وهو في (٩٦) صفحة. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: (١٠٥٠٣٩)، وقد حصلت على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة.

ب - يوجد نسخة أخرى في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور برقم (١٦٢٠٢٩٧ - ٥٥١)^(٢).

٥ - تفسير سورة الإخلاص مع المتن العربي: وهو ترجمة بالأردية لتفسير ابن سينا، طبع في دلهي عام (١٩٠٥م)، مطبعة مجتبائي^(٣).
ومن المناسب أن نذكر الآن اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص.

• ثانيًا: العلماء الذين ألفوا في تفسير سورة الإخلاص:

قد أفرد العلماء تصانيف خاصة في تفسير سورة الإخلاص، وذلك لأنها تعدل ثلث القرآن لما تحويه من معانٍ عظيمة في توحيد الله تعالى. وقد كانت

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٦٠.

(٢) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an*, Printed Translations 1515-1980, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Resaearch Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986), pp.641-642.

(٣) *Ibid.*, p. 677.



تأليفهم إما مستقلة عن أي سورة، أو متصلة بسورة الفاتحة، أو بسورتي الفلق والناس. ومن هذه التأليف:

١ - ١٦ - تفسير سورة الإخلاص: لابن الدهان سعيد بن مبارك النحوي (ت: ٥٦٩هـ/١١٧٣م)^(١)، وللإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)^(٢)، ولأحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ/١٣٢٧م)^(٣)، ولزين الدين أبي الفتوح عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، الشهير بابن رجب (ت: ٧٩٥هـ/١٣٩٢م)^(٤)، ولمحمد بن محمد بن مرزوق التلمساني، أبو عبد الله المعروف بالحفيد (ت: ٨٤٢هـ/١٤٣٨م)^(٥)، وللأرميوني يوسف بن عبد الله بن سعيد الحسيني المصري الشافعي جمال الدين (ت: ٩٥٨هـ/١٥٥٥م)^(٦)، ولعبد النافع بن عمر الحموي (ت: ١٠١٦هـ)^(٧)، ولمحمد طاهر بن محمد مكّي الرومي القاضي الحنفي (ت: ١١٢٨هـ/١٧١٥م)^(٨)، ولوفي الدين بن خليل البكاني (ت: ١١٨٣هـ/١٧٦٩م)^(٩)، ولعيسى بن أحمد بن ميكائيل الخوشناري

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.

(٢) المرجع السابق نفسه، وانظر: علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٢٢، وهي مخطوطة ومعها تفاسير سور أخرى محفوظة في مكتبة جامعة الملك سعود برقم ٢١٧٦/م٤ (٤٧ - ٥٩).

(٣) ابتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنية، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤م)، ص: ١٤٦، وهي مطبوعة بتصحيح محمد بدر الدين الغساني، القاهرة، المطبعة الحسينية ١٣٢٣هـ/١٩٠٤م، وتصحيح طه يوسف شاهين، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٦٩م.

(٤) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٣٨، وهي مخطوطة محفوظة بمكتبة الآثار العامة ببغداد، تحت الرقم: ٣٦٥١١.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٦.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٥.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٢.

(٨) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٣.

(٩) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٤.



السهرناني الشافعي (ت: ١٢٠٠هـ/١٧٨٥م)^(١)، ولمحمد حسن خان فقير، ولعبد الرحمن خضر^(٢)، ولأمين أحسن إصلاحي^(٣)، ولشيخ الإسلام موسى كاظم^(٤)، ولغلام رباني^(٥)، وعبد الحميد الفراهي^(٦).

١٧ - تفسير سورة الإخلاص: لحسن علي مالك، نشر في لاهور (١٩٣٩م)، دار المسلم للطباعة والنشر، باللغتين العربية والأردية^(٧).

١٨ - تفسير سورة الإخلاص: لمحمد نمر الخطيب، طبع في بغداد في مطبعة النجاح، (١٩٥٢م)^(٨).

١٩ - تفسير سورة الإخلاص: لعلي بن محسن الحسني السمناني^(٩).

(١) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٣٤ وهو تفسير باللغة التركية.

(٢) ابتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنية، ص: ١٤٧، وقد طبع هذا التفسير في مطبعة النجاح، ١٣٣١هـ/١٩٠٢م.

(٣) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations (1515 - 1980)*, p. 615. وقد حقق هذا التفسير: أعظم كره، المكتبة الحامدية، ١٩١٤م، وهو باللغتين العربية والأردية، وترجمة لتفسير حميد الدين الفراهي السابق.

(٤) *Ibid.*, p.502. وتفسيره باللغة التركية العثمانية، ومؤلف من ١٦ صفحة، طبع في إستانبول (١٣٣٤هـ/١٩١٨م)، مطبوعات الأوقاف الإسلامية.

(٥) *Ibid.*, p.629. وتفسيره ترجمة إلى الأردية لتفسير سورة الإخلاص والمعوذتين لابن تيمية السابق، وهو مؤلف من ٣٧٢ صفحة. وطبع في لاهور (١٣٤٤هـ/١٩٢٥م) في مطبعة: Islamic Steam Press.

(٦) حقق تفسيره أحمد كره، مطبعة المعارف ١٩٣١م، وهو مؤلف من ٣٨ صفحة، وهو تفسير مفصل لسورة الإخلاص باللغة العربية ومترجم للغة الأردية، ومنه نسخة في مكتبة بيت القرآن في لاهور ورقمها (١٦٢٠٢٧٩ - ١٣٣٠)، انظر: *Ibid.*, p.630.

(٧) *Ibid.*, pp.630-631.

(٨) ابتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنية، ص: ١٤٧.

(٩) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.



٢٠ - الإخلاصية: للشيخ زاده، وهي حاشية على تفسير سورة الإخلاص السابقة للسمناني^(١).

٢١ - تفسير سورة الإخلاص: لعبد السلام بن الطيب الفاسي^(٢).

٢٢ - تفسير سورة الإخلاص: لرجب بن محمد الحلبي الشيعي^(٣).

٢٣ - تفسير سورة الإخلاص: لأحمد بن زين الدين الإحساني الشيعي^(٤).

٢٤ - تفسير سورة الإخلاص: لمحمد بن عبد الرحمن بن زكريا، وهي مخطوطة في مكتبة الخزانة العامة بالرباط، تحت الرقم: (٢٢١٦ج)^(٥).

٢٥ - معترك الخلاص في تفسير سورة الإخلاص: للواعظ القلقشندي محمد حجازي^(٦).

* * *

(١) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.

(٢) علي شواخ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٤١.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٤.

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا

• أما ثبوت نسبته له من حيث المضمون فلا خلاف عليه؛ لأنه متفق في مضمونه مع كل آرائه الفلسفية التي سبق شرحها في القسم الأول من الكتاب، وأما من حيث ذكر المترجمين له فإن الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلفاته في التفسير، ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلفاته، أما الفهارس الحديثة فقد ذكرت هذا التفسير من مؤلفاته مع مؤلفات أخرى، وقد اتفقت كل النسخ التي حصلت عليها على ذكر ابن سينا كمؤلف لهذا التفسير، وهذا يؤكد نسبة هذا التفسير له.

• وهناك نسخ عديدة لتفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس ابن سينا أوصلها «الفهرس الشامل» إلى (٣٩) نسخة منتشرة في شتى مكتبات العالم^(١). ولم أتمكن من الحصول إلا على خمس منها - نفي بإخراج المخطوط محققاً - كما سيوضح في المبحث الثالث.

* * *

(١) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩ - ٩٠.

المبحث الثالث

وصف المخطوطة والنسخ المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة

• النسخة الأولى:

وهي موجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١٧/١ - ١٨ [١١] (٣٠٤٥) - (٥٨ ب - ٦٢ أ) (٦٩٩هـ/١٢٩٩م). وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه (٧٩٥). وهي النسخة الأصلية التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: تفسير سورة الإخلاص.

٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قدس الله نفسه.

٣ - الناسخ: وجدت هذه العبارة في آخر المخطوطة: (كتبه الراجي رحمة ربه) من غير ذكر الاسم.

٤ - تاريخ النسخ: سنة تسع وتسعين وستمئة هجرية، وتعاذل بالميلادية سنة (١٢٩٩م).

٥ - الخط: نسخي.



٦ - الأوراق: (٥) [٥٤/ب - ٥٨/أ].

٧ - الأسطر: (١٩).

٨ - المقاس: (٨,٥ × ١٦,٥) سم.

٩ - البداية: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] الهو المطلق...

١٠ - النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. تمت الرسالة والحمد لله لواهب العقل ومبدع الكل، والصلاة على خير الرسل.

١١ - السماعات والإجازات والمقابلات: يبدو أن هذه النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، ومما يدل على ذلك عبارة (بلغ) الموجودة في هوامش الصفحات التالية: (٥٨أ)، (٦١أ)، وفي (ص: ٦٢أ) وهي آخر صفحة من تفسير المعوذتين التي تلي مباشرة تفسير هذه السورة، نجد العبارة التالي: «قوبل والله الحمد».

١٢ - الحواشي: تدل الحواشي العديدة في هذه النسخة على أن النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، إذ إن هذه الحواشي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة تشبه الرقم (٧)، ثم يكرر العلامة في الحاشية ويذكر الشيء الذي سقط من النص، وعند انتهائه من ذكر الحاشية الطويلة يضع كلمة: (صح). ولا تكاد تخلو صفحة من هذه الحواشي ما عدا الصفحتين الأولى والأخيرة من المخطوطة. وبعض هذه الحواشي صعب القراءة لعدم وضوح الخط فيه.

١٣ - الرموز المستخدمة: يستخدم الناسخ أحياناً إشارة الدائرة التي في داخلها نقطة © للفصل بين المواضيع كما في (ص: ٥٥أ).



١٤ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحياناً فوق الألف الممدودة داخل الكلمة أحد العلامتين التاليتين:

١ - (~) مثل كلمة: الله (ص: ٥٤ ب).

٢ - (١) علامة المد الصغيرة، مثل كلمة: الإله (ص: ٥٤ ب).

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: أزيد، وكلمة: أودعه في (ص: ٥٦ أ) بدون همزة على الألف. وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت؛ مثل كلمة: لطايف (ص: ٥٥ أ)، وكلمة: استغنايه، (ص: ٧٥ ب). وتثبت في بعض الأحيان الهمزة مع الياء، مثل كلمة: أجزائه (ص: ٧٥ ب).

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان، مثل كلمة: شبيء (ص: ٦٥ أ)، إلا أنها حذفت أحياناً كما في كلمة: مبادي (ص: ٥٥ أ)، وكلمة: فسوآ (ص: ٥٤ ب).

ج - كتبت الكاف التي في آخر الكلمة على الشكل التالي: كذلك، ومثل كلمة: التشكيك.

د - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المعجمة، وإن كان حذف من أماكن عديدة بحيث ترى كلمة كاملة غير منقطة، مثل كلمة: يكون (ص: ٨٥ أ) والتي لم تنقط أبداً^(١).

(١) اعتمدت في وصف المخطوط على المراجع التالية: Arther Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, (Dublin: Emer Walker (Ireland) Ltd., 1955), pp.17-18؛ ومؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩، وبطاقات المخطوطات في مكتبة مركز جمعة الماجد في دبي.

- اعتمدت في تحقيق هذا النص على هذه النسخة للأسباب التالية:
 أولاً: أنها أقدم النسخ، حيث كتبت عام (٦٩٩هـ/١٢٩٩م).
 ثانياً: أنها قوبلت بنسخ أخرى كما تبين من النص، وهذا الأمر يزيد النص دقة وصحة.

ثالثاً: أنها أوضح النسخ خطأ، وأقلها أخطاءً.

• النسخة الثانية:

وهي موجودة في إيران، فهرست كتابخانه مرعشي (٢٤٣/١)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه (٣٧١١). ورمز إلى هذه المخطوطة في التحقيق بـ: (م).

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.
- ٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس قدوة الحكماء أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، رحمة الله تعالى عليه.
- ٣ - الناسخ: مصطفى.
- ٤ - تاريخ النسخ: لا تاريخ.
- ٥ - الخط: نسخ.
- ٦ - الأوراق: (٥) [١/ب - ٥/أ].
- ٧ - الأسطر: (٢٣).
- ٨ - المقاس: (٢٣ × ١٤,٥) سم.



٩ - البداية: قوله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ﴾ الهو المطلق.

١٠ - النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة.

١١ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: (ان) في (ص: ٣ب)، وكلمة: (احد) في (ص: ٤أ) بدون همزة على الألف.

وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت؛ مثل كلمة: حقايق (ص: ٤ب)، وكلمة: اللايقة (ص: ٣ب). وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان، مثل كلمة: الإيماء (ص: ٥أ).

ب - يلاحظ في هذه النسخة كثرة الأخطاء اللغوية والإملائية، وكثرة السقط، ولهذا لم تعتمد أصلاً.

ج - يلاحظ أن الناسخ يكرر دائماً آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكررها في أول الصفحة المقابلة.

• النسخة الثالثة:

وهي موجودة في تركيا في المكتبة السليمانية في قسم بغدتلي وهبة أفندي، ورقمها: (١٤٣/١)^(١) وهذه النسخة ضمن مجموعة من رسائل لابن سينا، وهي:

١ - رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن.

٢ - رسالة في الحزن.

(١) اطلعت على هذه النسخة وحصلت على صورة منها عندما زرت تركيا في (١٦/٩/١٩٩٠م).

٣ - رسالة في دفع الغم.

وقد رمزت إلى هذه النسخة في التحقيق ب: س.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: تفسير الإخلاص والمعوذتين.

٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رَحِمَهُ اللهُ.

٣ - الناسخ: السيد عبيد الله المعروف بهاشم.

٤ - تاريخ النسخ: أواسط ذي الحجة عام (١١٦٤هـ/١٧٥٠م).

٥ - الخط: فارسي.

٦ - الأوراق: (٤) [١/ب - ٤/ب].

٧ - الأسطر: (١٩) متوسط.

٨ - المقاس: (٢١,٥ × ١٦) سم.

٩ - البداية: هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.

١٠ - النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم.

١١ - التملكات: يوجد على صفحة العنوان تملكان:

أ - من كتب السيد مصطفى مسعود رئيس الأطباء حضرت سلطاني غفر
لهما (١٢٢٦هـ/١٨١٠م).

ب - دخل في ملك الفقير إبراهيم فخر الدين بن عبد الله التميمي الداري
(١٣١٨هـ/١٩٠٠م).



ويوجد على صفحة العنوان ختم دائري كتب فيه: أوقف هذا الكتاب
وهبي بن عبد المعيد الدوري.

١٢ - الحواشي: يوجد حواشٍ قليلة، وهي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة ثلاث نقاط بشكل مثلث.. كما في (ص: ٣ وأ ٤ ب).

١٣ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان.
وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت،
مثل كلمة: علايق، وكلمة: الاستيناس.

وأما الهمزة آخر الكلمة فلم تثبت في معظم الأحيان، مثل كلمة: الشي،
إلا أنها أثبتت أحياناً كما في كلمة: الدواء (ص: ٣ أ).

ب - يحذف الناسخ أحياناً جزءاً من حرف الكاف أول الكلمة ووسطها،
مثل كلمة: كل ما كان (ص: ٣ ب).

ج - يكتب الناسخ النون غالباً في آخر الكلمة مثل كتابته لحرف الراء
ومن غير تنقيط.

د - تتميز هذه النسخة بأن التنقيط فيها نادر.

هـ - يلاحظ أن الناسخ يكرر دائماً آخر كلمة في الصفحات المتقابلة،
يكررها في أول الصفحة المقابلة.

• النسخة الرابعة:

وهي موجودة في أمريكا في مكتبة جامعة برنستون (يهودا) ٤ / (٤٣٢)
ورقمها: (٣٣٢٩). وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مكتبة جمعة



الماجد في دبي، ورقمه (٣٦٥١). وهي شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا. ولم تعتمد في التحقيق.

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: شرح تفسير سورة الإخلاص [لابن سينا].
- ٢ - المؤلف: محمد بن محمد بن مصطفى أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت: ١١٧٦هـ/١٧٦٢م).
- ٣ - الخط: تعليق.
- ٤ - الأوراق: ١١ق [١٠٢ب/١١٠ب].
- ٥ - الأسطر: (٢١) متوسط.
- ٦ - المقاس: (٢٢ × ١٦,٥) سم.
- ٧ - البداية: الحمد لله الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، والصلاة والسلام على نبيه محمد، وعلى آله من الأزل إلى الأبد، وبعد...
- ٨ - النهاية: هذا آخر ما أوردنا بالارتجال، لما اقتضى الحال الارتجال، بعون الملك المتعال، وإليه المرجع والمآل.
- ٩ - الحواشي: يوجد بعض الحواشي التي هي زيادة في شرح النص.
- ١٠ - الرموز المستخدمة: يضع الناسخ خطأ فوق متن ابن سينا ليميزه عن شرحه. ولم يورد متن ابن سينا كله، وإنما اختار منه ما يريد شرحه فقط. ولهذا السبب لم أعتمد على هذه النسخة في المقارنة.
- ١١ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):



أ - كتابة الألفات: الهمزة: يسقط الناسخ غالبًا الهمزة أول الكلمة، ويثبتها في الوسط. وإذا كانت الهمزة في وسط اسم على وزن فعائل فإنه يقلبها ياء مثل: عوايق (ص: ١٠٢ ب). وأما الهمزة في آخر الكلمة فإنه يثبتها.

ب - الحواشي: يوجد في معظم الصفحات حواشٍ على هامش المخطوط.

ج - يلاحظ أن الناسخ يكرر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكررها في أول الصفحة المقابلة.

د - يكتب الناسخ حرف النون مثل حرف الزاي.

هـ - يختصر الناسخ كلمة: المطلوب، كما يلي: المط (ص: ١٠٣ ب و ١٠٤ ب).

• النسخة الخامسة:

هي موجودة في الهند في دلهي، وطبعت عام (١٣١١هـ/١٨٩٣م)، مطبعة شمس المطابع، ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا، ورقمها: (١٠٥٠٣٩)، وقد حصلت على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة.

ويوجد نسخة أخرى منها في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور، برقم (١٦٢٠٢٩٧ - ٥٥١)^(١)، وقد رمزت إلى هذه النسخة في التحقيق ب: ب.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: تفسير سورتَي الإخلاص والفلق، لابن سينا، مع الترجمة والحواشي المزيلة للغواشي.

- ٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمته الله تعالى.
 - ٣ - الشارح والمترجم: العالم أبو القاسم محمد بن عبد الرحمن.
 - ٤ - الخط: نسخ.
 - ٥ - الأوراق: (٦٤) صفحة.
 - ٦ - الأسطر: (٥) أسطر.
 - ٧ - البداية: قوله عَلَّاهُ: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».
 - ٨ - النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بغاياتها.
 - ٩ - الحواشي: وضع نص تفسير ابن سينا في وسط الصفحة، ثم وضع حول النص خط مستطيل يحيط بالنص، ووضعت الترجمة إلى الأردية فوقه. ثم وضعت التعليقات العربية حول الترجمة، ويفصل بين الترجمة والتعليقات العربية أيضًا خط مستطيل في كل صفحة. وقد كتبت هذه التعليقات بالخط الفارسي.
- وهذه النسخة كثيرة الأخطاء والسقط. وقد اعتمدت على هذه النسخة في المقارنات بين النسخ.



لوجود كل ما زاه من الموجودات ثم عقب على ذلك أنه
 لا تزل عنه غير لانه غير متولد عن غيره ومن انه وان كان
 الما جمع الموجودات فبالبال موجود عليها ولا يجوز ان
 يفيض الوجود على مثله كالممكن وجوده من نقص غيره ثم
 عقب ذلك بيان انه ليس في الوجود ما يساويه في وجوده
 من اول السورة الى قوله الله الصمد في بيان ماهيته
 ولزام ماهيته ووحدة حقيقته وانه غير مركب اصلا و
 من قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس له ما
 يساويه من نوعه ولا من جنسه لا بان يكون متولدا
 ولا بان يكون متولدا عنه ولا بان يكون مازيا في الوجود هذا
 المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ولما كان المقصد المتقنى
 من تلك العلوم باسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته
 وكيف صدقوا في ما قالوه عنه وهذه السورة دالة على
 سبيل التعريف من الما جمع الموجودات متعلق بالبحث عن ذات
 الله لا حرم هذه السورة من ذلك لانه في تلك الما جمع
 ما ذكره من اسرار هذه السورة تمت الرسالة
 والحمد لله رب العالمين
 والصلوة والسلام

لوحة رقم (٢)

تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة تشتربريتي في أيرلندا



لا يكون بحسب تكون الميزان الذي وادعيت انما تحت نفس
 نفس هو ملك والاسم تلك بحسب سوف النفس هو الاله
 وهما هي تصاف درجاته اشغلات بين المادي والقيومي
 وهذا المبدأ هو المبدأ الواحد للوجود الحقيقى لما تحت كرم
 النفس بالمعنى كنهه الاستغناء المبدأ الاول في المعنى الاول
 وهو المبدأ الاول هو المبدأ للوجود وهو كنهه وحول
 النفس القوي هناك وهذه السورة من كنهه الاستفادة
 بالمبدأ القوي الواحد للقوى وبين تلك الدرجات قوله تعالى
 سر سر هو القوة التي توفيق الوسوسة وهي القوة
 المحركة بحسب سرور ودها مستعمله للنفس المحركة ثم ان
 حركتها يكون العكس فان له رجحها الى المادي المتعارضة والقوى
 المحركة اذا جذبتها الى الاعمال بالمادة وعلوئها فذلك
 القوة بحسب اى تحرك العكس ويحدث النفس الاساسية
 الى العكس فلهذا يكون حجابا وقوله تعالى سر سر سر
 وسر سر سر معناه ان الحجاب وهو القوة المحركة انما
 يوسوس الى صدور الذى هو المظلمة الاطمانى لما تحت
 ان التعلق الاول للنفس الاساسى هو القلب وبواسطه يستجيب
 القوي على سائر الاعضاء وتارة الوسوسة اولا والصدور ثم قاله
 تعالى من تحه والناس لمن هو الاستعداد والناس هو اللسان
 فالقوى الصغيرة هي القوى الناطقة والمخاطبة هي الحواس
 الظاهرة وهذا هو الذى يبلغ اليه العمل على كل من السور والصور
 على حقايق حكمه وعلى كل من السور والصور
 على كل من السور والصور

لوحة رقم (٣)

تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة كتابخانه مرعشي في إيران

هذا رسالة سماوية تفسر سورة البقرة والمؤمنين المسيح الرئیس ٢١
 فمفسر من عند ربی كما یدری الله عامه محتاج فقراء واسکة بقطعة بحوجه حما-
 نسیم الله الرحمن الرحیم قوله لکما قل هو الله احد "هو مطلق هو الذي لا يحول ولا يحول
 بغيره فان کل ما کان به هو یستغادر من غیره فبقی لم یعتبر غیره لم یکن هو و هو دل ما کان
 هو یعتبر من ذاته هو "اعتبر غیره" ولم یعتبر غیره هو لکن کل ممکن موجود من غیره و کل ما کان
 وجوده من غیره محض وجوده و هو دل ما کان به هو الله هو - ما در فی ممکن فهو من غیره
 فالذي یقول انه هو هو الواحد - "الوجود والاضافه" به معناه لوجوده و هو دل
 من غیره فلا یحکم به به بل یفهم ما به فلا یحکم به هو دل ما کان به الله الاول هو دل -
 ما در وجوده عن ما به ما در و انب - الوجود هو الذي لا یو ای دل ما عداه فهو من جسمه هو هو
 ليس هو یو دل هو من غیره هو الله الوجود هو الذي لا یو ای دل ما عداه فهو من جسمه هو هو
 و انب هو من معنی عدم الاسم لا یحکم به الامور و الاوارم منها العاقبة و منها السوء
 و اللوازم الاضافه اسد لغز عظم الامور السوء والاقل في التعرف هو اللوازم الحاکم نوعی
 الاضافه و انب و ذلك یو دل ملک السوء - الله فان الاله هو الذي سب الله عز
 و لا یسب هو ای سوء و الاله المطلق هو الذي یو دل ملک کذا یکن جمیع الموجودات فاساسه عز
 الله افما فی و کون عز سبب الی العکس لی ولما باب السوء - الله لا یحکم ان یعتبرها
 محلا لها و عظمها الا انه هو یو دل سبب ملک السوء - الله لا یحکم لوارمها و قد سبب ان
 اللوازم منها السوء و منها العاقبة و سبب ان الاقل في التعرف و السبب ملک السوء
 ذکر الامر من و سبب ان الله عز و لکما مساول الالهاتما جمعا لا حرم عنه قوله هو ذکر

لوحة رقم (٤)

تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة السليمانية قسم بغدادتي وهبة أفندي في تركيا



لوحة رقم (٥)

تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة جامعة برنستون في أمريكا

المبحث الخامس

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

❖ ❖ الآيات القرآنية.

(١ ١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

الأصل: النسخة الموجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١٧/١ - ١٨ [(١١) ٣٠٤٥ - (٥٨ ب - ٦٢ أ) (٦٩٩هـ). وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه (٧٩٥).

م: النسخة الموجودة في إيران، فهرست كتابخانه مرعشي (٢٤٣/١)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه (٣٧١١).



س: النسخة الموجودة في تركيا في المكتبة السلিমانيّة في قسم بغدادلي وهبة أفندي، ورقمها: (١٤٣/١).

ب: النسخة الموجودة في الهند في دلهي، وطبعت عام (١٣١١هـ/١٨٩٣م)، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: (١٠٥٠٣٩).

• ثالثاً: النص المحقق لتفسير سورة الإخلاص:

/[أ ب]١١ بسم الرحمن الرحيم

/تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا قدس الله نفسه^(١).

- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته^(٢) موقوفة على غيره مستفادة^(٣) منه^(٤)، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو. وكل ما كان هويته^(٥) مستفادة من ذاته^(٦)؛ فسواء

(١ - ١) س: بسم الله الرحمن الرحيم، هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، يديم الله عليه سحائب غفرانه، وأسكنه بفضله بحبوحة جنانه، بسم الله الرحمن الرحيم، قوله تعالى. م: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين، للشيخ الرئيس قدوة الحكماء الرئيس أبي علي حسين بن سينا، رحمة الله تعالى عليه، بسم الله الرحمن الرحيم، قوله ﷻ. وب: بسم الله الرحمن الرحيم، قوله ﷻ.

(٢ - ٢) سقطت من س وب.

(٣) ب: مستعارة.

(٤) س وم وب: من غيره.

(٥) زيدت من م.

(٦) الأصل: لذاته، والمثبت من س وب.



اعتبر غيره أو لم يعتبر فهو هو، لكن كل ممكن فوجوده^(١) من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده^(٢) منه لعلته^(٢)، وذلك هو الهوية، فإذا كان كل ممكن فهو من غيره، فالذي يكون هويته^(٣) لذاته^(٤) هو واجب الوجود^(٤).

وأيضاً فكل^(٥) ما ماهيته^(٦) مغايرة لوجوده، كان وجوده من غيره، فلا تكون هوية ماهيته لنفس ماهيته^(٧)، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المبدأ الأول هو هو لذاته، فإن^(٨) وجوده عين ماهيته، فإذا كان^(٩) واجب الوجود هو الذي^(١٠) لا هو إلا هو^(١١)، أي: كل ما عداه^(١٢) فلا هوية له^(١٣) من حيث هو هو^(١٤)، بل هويته من غيره، وواجب الوجود هو الذي لذاته هو هو، بل^(١٥) ذاته أنه هو لا غير^(١٦)، وتلك الهوية والخصوصية معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم منها إضافية ومنها سلبية، واللوازم الإضافية أشد تعريفاً من الأمور السلبية، والأكمل

(١) س: موجود.

(٢ - ٢) في س وم وب: من غيره.

(٣) سقطت من س وب، وفي م غير واضحة.

(٤ - ٤) س: هو هو الواجب الوجود، وم: هو هو هو الواجب الوجود، وب: هو واجب الوجود لذاته.

(٥) في الأصل وب: وأيضاً كل، والصواب عن س وم.

(٦ - ٦) الأصل وس وم: ماهية، والمثبت عن ب لاقتضاء المعنى.

(٧ - ٧) م: هويته ثابتة لنفس ماهيته.

(٨) في الأصل وس وب: فإذا، والمثبت عن م.

(٩) في الأصل وس وم: فإن، والمثبت عن ب.

(١٠ - ١٠) م: لا يكون هو هو، والصواب ما أثبتته من باقي النسخ.

(١١ - ١١) س وم وب: فهو، والصواب ما في الأصل.

(١٢) س وم وب زيادة: ليس هو هو.

(١٣ - ١٣) س: ذاته ذاته لا غير.



في التعريف هو اللازم الجامع لتوعى^(١) الإضافة والسلب، وذلك هو كون تلك الهوية إلهاً، فإن الإله هو الذي ينسب إليه غيره، ولا ينتسب^(٢) هو إلى غيره. والإله / [٢٢] المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافي، وكونه غير منتسب إلى غيره^(٣) سلبى.

ولمّا كانت الهوية الإلهية ممّا لا يمكن أن يعبر عنها لجلالتها وعظمتها إلّا بأنه هو هو، ثم شرح تلك الهوية إنّما يكون^(٤) بلوازمها، وقد بينا أن اللوازم؛ منها^(٥) سلبية، ومنها إضافية^(٦)، وبينّا أن الأكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية ذكر الأمرين، وبينّا أن اسم الله^(٧) تعالى متناول لهما جميعاً، لا جرم^(٨) عقب قوله: ﴿هُوَ﴾^(٩) بذكر الله^(١٠) ليكون الله^(١١) كالكاشف عمّا^(١٢) دل عليه لفظ (هو)، وكالشرح^(١٣) لذلك.

وفيه^(١٤) لطائف أخر، منها: أنه لمّا عرف^(١٥) تلك الهوية^(١٦) بلوازمها، وهي

(١) سقطت من ب.

(٢) م وب: ينسب.

(٣) س وم وب: الغير.

(٤) سقطت من م.

(٥ - ٥) في الأصل: السلبية ومنها الإضافية، والمثبت من س وم وب.

(٦) ب: الإله.

(٧) سقطت «لا جرم» من ب.

(٨) سقطت من الأصل وب، والزيادة من س وم.

(٩ - ٩) سقطت من س.

(١٠) ب: لما.

(١١) الأصل: الشرح، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٢) في الأصل: وفيها، والمثبت من س وم وب.

(١٣) م: شرح.

(١٤ - ١٤) سقطت من م.



الإلهية، أشعر ذلك بأنه ليس له شيء من المقومات، وإلا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصراً.

ومنها: أنه لما شرح تلك الهوية^(١) بلازم الإلهية^(٢)، عقب^(٣) ذلك بأنه أحد^(٤)، وهو الغاية في الوجدانية، كان فيه تنبيه^(٥) على أنه لما^(٦) كان في أقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقومات لا جرم^(٧)، تعذر تعريف تلك الهوية إلا بذكر اللوازم، ويصير تقدير الكلام: الهوية التي لا شرح لها إنما ترك في تعريفها ذكر المقومات، واقتصر على ذكر اللوازم؛ وهي الإلهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها التي تتقاصر^(٨) العقول عن^(٩) اكتناهاها^(١٠) والوقوف دون مبادئ إشراق أنوارها.

ومنها: أن هوية المبدأ الأول لها لوازم كثيرة، وكل^(١١) تلك / [٢ب] اللوازم مترتبة^(١٢)؛ فإن اللوازم معلولات، والشيء الواحد الحق^(١٣) البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد^(١٤) إلا على الترتيب النازل من عنده طوياً

(١) م: الماهية.

(٢) س وم: وعقب.

(٣) س وب: الأحد.

(٤) في الأصل: تنبيهها، والصواب عن س وب.

(٥) سقطت من ب.

(٦) سقطت «لا جرم» من الأصل، والصواب زيادتها عن النسخ الأخرى.

(٧) ب: تقاصر.

(٨) م: من.

(٩) الأصل زيادة: بها، وب: اكتسابها، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.

(١٠) س: ولكل، وب وم: ولكن.

(١١) س وم: مرتبة.

(١٢) م: بحق.

(١٣) ب: الواحد.



وعرضًا، ولأن اللازم القريب أشد تعريفًا من اللازم البعيد، ^(١) «فإن كون»
 الإنسان متعجبًا أعرف من كونه ضاحكًا، ولهذا من أراد تعريف ماهية ^(٢)
 شيء ^(٣) بشيء من لوازمها ^(٤)، فمهما كان اللازم أقرب كان التعريف أشد.

و ^(٥) لنذكر هذا الكلام من نمط آخر أشد تحقيقًا، وهو أن اللازم البعيد
 عن الشيء لا يكون معلولًا للشيء حقيقة، بل يكون معلولًا لمعلوله، والشيء
 الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة إلا من جهة العلم بأسبابه، فلهذا التحقيق لو
 ذكر في تعريف الماهية شيء من لوازمها ^(٦) البعيدة، لم يكن ذلك التعريف
 تعريفًا حقيقيًا، بل التعريف الحقيقي هو أن يذكر في التعريف اللازم القريب
 للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره، والمبدأ الأول لا يلزمه ^(٧) لازم
 أقدم من وجوب الوجود، فإنه هو هو ^(٨) واجب الوجود، و ^(٩) بوساطة ^(١٠)
 وجوب وجوده يلزمه ^(١١) أنه مبدأ لكل ما عداه، ومجموع هذين الأمرين ^(١٢) هو
 الإلهية، فلهذا لمَّا ^(١٣) أشار بقوله: ﴿هُوَ﴾ إلى الهوية المحضة البسيطة حقًا التي

(١ - ١) الأصل: فيكون، وب: مكون، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.

(٢) س وم وب زيادة: من الماهيات.

(٣) سقطت من س وم.

(٤) س وب: لوازمه.

(٥) الأصل: بل، وسقطت من ب، وقد أثبت ما في س وم لاقتضاء المعنى.

(٦) م وب: لوازمه.

(٧) الأصل: يلزم، وقد أثبت ما في باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٨) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٩) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(١٠) ب: بوساطة.

(١١) ب: يلاقه.

(١٢) س وم وب: «اللازمين» بدلًا عن «الأمرين».

(١٣) سقطت من ب.



لا يمكن أن يعبر عنه ^(١) بشيء سوى ^(٢) أنه هو، وكان لا بد من تعريفها بشيء من اللوازم، عقب ذلك بذكر أقرب الأشياء لزومًا له، وهو ^(٣) الإلهية الجامعة ^(٤) لللازمي ^(٥) / [أ٣] السلب والإيجاب، فسبحانه ما أعظم شأنه! وما ^(٦) أقهر سلطانه! فهو الذي هو ^(٧) منتهى الحاجات، و ^(٨) من عنده نيل ^(٩) الطلبات، ولا يبلغ أدنى ما استأثر به من الجلال والعظمة والغبطة ^(١٠) والبهجة أقصى نعوت الناعتين، وأعظم وصف الواصفين، بل القدر الممكن ذكره ^(١١) الممتنع ^(١٢) أزيد منه هو الذي ذكره ^(١٣) في كتابه العزيز، وأودعه ^(١٤) في وحيه ^(١٥) المقدس والرموز ^(١٦) الطاهرة ^(١٧) الدقيقة ^(١٨).

وفيه شك، وهو: أن ماهيته تعالى وإن كان لا يمكن ^(١٩) لغيره معرفتها ^(٢٠) إلا

(١) م وب: عنها.

(٢) سقطت من ب.

(٣) م: وهي.

(٤) م: الجامعية.

(٥) ب: لللازم.

(٦) سقطت من س وم.

(٧) سقطت من ب.

(٨) سقطت ما من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٩) م زيادة: الدرجات و.

(١٠) م: والبسطة، وب: العطية.

(١١) الأصل: ذكر ما، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٢) الأصل: ممتنع، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٣) سقطت من م.

(١٤ - ١٤) سقطت من س، وهي غير واضحة في م.

(١٥) س وم وب: ورموزه المنزهة.

(١٦) ب: الظاهرة.

(١٧ - ١٧) في كل النسخ: الجلية الرفيعة، والمثبت عن ب.

(١٨ - ١٨) م: معرفتها لغيره.



بوساطة^(١) الإضافات والسلوب، إلا أنه عَلَّاهُ عالم بها، وإن^(٢) هناك العقل والعاقل والمعقول واحد، فلماذا^(٣) لم يذكر تلك الماهية^(٤) واقتصر على تلك^(٥) اللوازم؟.

فنقول: ليس للمبدأ الأول شيء من المقومات^(٦) أصلاً، فإنه^(٧) وحدة مجردة وبساطة محضة، ولا كثرة فيه، ولا اثنينية هناك أصلاً،^(٨) فعقله لذاته، ليس لأنه يعقل من ذاته مقومات، بل لا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضة الصرفة المنزهة^(٩) عن الكثرة من جميع الوجوه،^(١٠) ولتلك^(١١) الوحدة لوازم^(١٢)، فإذا ذكر تلك^(١٣) الهوية وشرحها باللوازم القريبة^(١٤)، وقد أشار إلى وجوده المخصوص على ما هو^(١٥) وجوده عليه.

(١) في م: بواسطة، وفي ب: بوساطة لا يمكن لغيره معرفتها بالإضافات والسلوب.

(٢) س وم وب: فإن.

(٣) الأصل: بدلاً عن «فلماذا»، نجد كلمة «فلما»، وفي س: فلهذا، والمثبت عن م وب.

(٤) سقطت «الماهية» من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٥) سقطت «تلك» من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٦) ب: الهويات.

(٧) م: فإن له.

(٨ - ٨) س: لعقله لذاته لا يعقل من ذاته مقومات ذاته، فإنه ليس لذاته مقومات، فكيف يعقل

لذاته مقومات، بل لا يعقل من ذاته إلا هوية محضة صرفة منزهة.

وم: فعقله لذاته ليس لأنه يعقل من ذاته مقومات ذاته، فإنه ليس لذاته مقومات، بل لا يعقل

من ذاته إلا هوية محضة صرفة منزهة.

وب: فتعقله لذاته ليس لأنه يعقل من ذاته مقومات، بل لا يعقل من ذاته إلا هوية محضة

صرفة منزهة.

(٩ - ٩) سقطت من ب.

(١٠) م: «وتلك» بدلاً عن «ولتلك».

(١١) م: «من لوازمه» بدلاً عن «لوازم».

(١٢) سقطت من س.

(١٣) سقطت من ب.

ولهذا أصل في الحكمة، وهو أن تعريف البسائط بلوازمها القريبة في الكمال كتعريف المقومات بذكر مقوماتها، فإن التعريف البالغ هو أن يحصل في النفس^(١) صورة مطابقة للمعقول، فإن كان مركباً وجب أن يحصل في النفس^(٢) أجزاءه، وإن كان بسيطاً وله لوازم^(٣) فمتى حصل^(٤) في العقل كذلك^(٥) كانت الصورة العقلية مطابقة أيضاً^(٦)، فيكون التعريف باللوازم في هذا الباب كالتعريف بالمقومات^(٧) في المركبات. ^(٨) وتمام تقرير هذا الفصل^(٩) مستقصى في المنطق من تصانيفي في كتاب «الشفاء»^(١٠).

وقوله تعالى: ﴿أَحْذَرُ﴾ مبالغة في^(١١) الوحدة، والمبالغة^(١٢) في الوحدة التامة^(١٣) لا تتحقق^(١٤) إلا إذا كانت الواحدية^(١٥) بحيث لا يمكن أن تكون^(١٦) أشد ولا أكمل منها، فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، والذي^(١٧) لا ينقسم^(١٨) بوجه^(١٩) أصلاً أولى / [٣ب] بالواحدية^(٢٠) ممّا ينقسم^(٢١) من بعض

(١ - ١) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٢ - ٢) الأصل: وجب أن يحصل، والصواب ما في م وب.

(٣ - ٣) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٤ - ٤) سقطت من م.

(٥ - ٥) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٦) ب: الأصل.

(٧) الأصل: من، وما أثبتته من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٨ - ٨) الأصل: التامة من الوحدة، والمثبت عن س وم.

(٩) م وب: يتحقق.

(١٠) م: الوجدانية.

(١١) م: يكون.

(١٢ - ١٢) س زيادة: انقساماً عقلياً، وم زيادة: بالحس، وهو بالقوة انقساماً عقلياً.

(١٣) سقطت من س.

(١٤) م: الوجدانية.

(١٥) م زيادة: بالحس.



الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا عقليًا^(١) أولى بالواحدية^(٢) ممّا ينقسم بالحس^(٣)، والذي ينقسم بالحس وهو بالقوة أولى بالواحدية^(٤) ممّا ينقسم^(٥) بالفعل، فالذي^(٦) له وحدة جامعة هو^(٧) أولى بالواحدية^(٨) ممّا ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدتها بسبب^(٩) الانتساب إلى المبدأ^(١٠) كما يقال: طبي للكتاب والمبضع والدواء، أو^(١١) صحي للغذاء والنبات^(١٢). وإذا ثبت أن الوحدة قابلة^(١٣) للأشد والأضعف^(١٤)، وأن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، فالأكمل^(١٥) في الوحدة هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، وإلا لم يكن في غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون أحدًا مطلقًا، بل^(١٦) أحد^(١٧) بالقياس إلى شيء دون شيء.

(١) سقطت من س.

(٢) سقطت من الأصل، والزيادة من س وب لاقضاء المعنى، وم: بالوحدانية.

(٣) ب: بالفعل.

(٤) الأصل: من الواحدية، والزيادة من س وب، وم: بالوحدانية.

(٥ - ٥) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٦) ب: وما، وم زيادة: ينقسم بالفعل و.

(٧) الأصل: وهو، وسقطت «هو» من باقي النسخ، وقد حذفت الواو لاقضاء المعنى.

(٨) م: الوحدانية.

(٩) الأصل: لسبب، والمثبت عن باقي النسخ لاقضاء المعنى.

(١٠ - ١٠) سقطت العبارة كلها من الأصل، والزيادة من س وب، وفي م نقرأ العبارة التالية: كما

يقال: طبي للكتاب والبعض والدواء أوصى للغذاء والنبات. ويبدو أن في عبارة م أخطاء جلية.

(١١) ب: و.

(١٢ - ١٢) م: للشدة والضعف.

(١٣) س وم وب: والأكمل.

(١٤) ب زيادة: يكون.

(١٥) في باقي النسخ: أحدًا، والمثبت عن الأصل.

فقوله تعالى: ﴿أَحَدٌ﴾ دالٌّ^(١) على أنه واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً، لا كثرة معنوية، أعني كثرة المقومات كالأجناس^(٢) والفصول، أو^(٣) كثرة الأجزاء العقلية كالمادة^(٤) والصورة^(٥) في الجسم^(٦)، أو كثرة حسية بالقوة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمن^(٧) البيان لكونه منزهاً عن الجنس والفصل والمادة والصورة^(٨) والأعراض والأبعاض والأعضاء والأشكال والألوان وسائر وجوه التشبيه^(٩) التي تتلم^(١٠) الوحدة الكاملة والبساطة الحققة اللاتئة بكرم^(١١) وجهه جل^(١٢) جلاله، وتعالى^(١٣) أن يشبهه شيء أو يساويه شيء.

^(١٤) فإن قيل^(١٤): فهب أن دعاوى هذه المسألة^(١٥) قد صارت^(١٥) مندرجة تحت هذه اللفظة، فأين البرهان عليها في هذه السورة؟.

(١) ب: دل.

(٢) ب: من الأجناس.

(٣) م: و.

(٤) ب: من المادة.

(٥ - ٥) سقطت من ب.

(٦) الأصل: و، والمثبت من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٧) ب: متضمن.

(٨) سقطت من ب.

(٩) في الأصل غير واضحة، وب: النسبية، والمثبت عن س وم لأنه الصواب.

(١٠) سقطت من س، وم: يثلّم، وب: تتلم.

(١١) س: تكرم، وم: لكرم.

(١٢) سقطت من باقي النسخ.

(١٣) ب زيادة: عن.

(١٤ - ١٤) م: فإن قلت، وب: فلتن قلت.

(١٥ - ١٥) سقطت من ب.



فنقول^(١): برهانه^(٢) أن كل ما كان^(٣) هويته إنما تحصل^(٤) من اجتماع أجزاء^(٥)، كانت هويته موقوفة على حصول^(٦) تلك الأجزاء، فلا يكون هو هو لذاته بل لغيره، لكن المبدأ الأول هو هو لذاته كما دل^(٧) عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٨). هذا ما^(٩) بلغ إليه فهمي^(٩) في هذه الآية^(١٠) ^(١١) والله محيط بأسرار كلامه^(١١).

- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(١٢) له في اللغة تفسيران: أحدهما: الذي لا جوف له. والثاني^(١٣): السيد.

فعلى التفسير الأول: معناه سلبي، وهو إشارة إلى نفي الماهية، فإن كل ما^(١٤) له ماهية كان له^(١٤) جوف وباطن، و^(١٥) هو تلك الماهية^(١٦)، وما لا باطن^(١٧)

(١) م: نقول.

(٢) سقطت من ب.

(٣) ب: كانت.

(٤) م وب: يحصل.

(٥) م: الأجزاء.

(٦) ب: حضور.

(٧) م: يدل.

(٨) ب زيادة: فإذا ليس هو شيء من الأجزاء.

(٩ - ٩) الأصل: فهمت، والمثبت عن س وم، وفي ب: بلغ فهمي.

(١٠) يوجد في الأصل زيادة كلمة غير واضحة.

(١١ - ١١) سقطت من الأصل، وفي س: والله المحيط بأسرار كلامه، والمثبت عن م وب.

(١٢) سقطت من الأصل، والمثبت عن باقي النسخ.

(١٣) س وم زيادة: هو.

(١٤ - ١٤) م: ماهية له.

(١٥) سقطت من م وب.

(١٦) م: ماهيته.

(١٧) الأصل: بطن، والمثبت عن س وم وب.



له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار في ذاته إلا الوجود، والذي لا اعتبار له إلا الوجود فهو غير قابل للعدم، ^(١) فإن الشيء من حيث هو موجود غير قابل للعدم^(٢)، فإذن ^(٣) الصمد: الحق الواجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه.

وعلى التفسير الثاني: معناه إضافي، وهو كونه سيداً للكل ^(٣) أي: مبدأ للكل^(٤)، ويحتمل أن يكون ^(٤) كلاهما مراداً^(٥) من الآية، وكأن معناه: أن الإله هو الذي يكون كذلك، أي: الإلهية عبارة ^(٦) عن مجموع هذا السلب والإيجاب.

- قوله تعالى ^(٧): ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُؤَلِّدْ﴾ لَمَّا بَيَّنَّ أَنَّ الْكُلَّ مُسْتَنَدٌ / [٤] إليه ومحتاج إليه، وأنه هو المعطي ^(٨) لوجود جميع الموجودات، وهو الفياض ^(٩) للوجود ^(١٠) على كل الماهيات، بَيَّنَّ سبحانه أنه يمتنع ^(١١) أن يتولد^(١٢) عنه مثله، فإنه مهما ^(١٣) سبق ^(١٤) إلى بعض الأوهام أنه لَمَّا كانت ^(١٥) هويته

(١ - ١) سقطت من ب.

(٢) الأصل: فإن، والمثبت من باقي النسخ.

(٣ - ٣) سقطت من ب.

(٤) سقطت من م.

(٥ - ٥) الأصل: مراداً كلاهما، والمثبت عن باقي النسخ.

(٦) سقطت من س.

(٧) سقطت من الأصل، والزيادة من س.

(٨) الأصل: معطي، والمثبت من باقي النسخ.

(٩) س وم: فياض.

(١٠) م: الوجود، والأصل زيادة: فالجود، وقد أثبت ما في س وب لاقضاء المعنى.

(١١ - ١١) سقطت من الأصل، والزيادة عن باقي النسخ.

(١٢) ب: مما.

(١٣) س وم: يسبق.

(١٤) سقطت من الأصل، والزيادة عن باقي النسخ.

(١٥) س وم وب: كان.



تقتضي الإلهية التي معناها الإفاضة على الكل وإيجاد الكل، فلعله يفيض^(١) عن وجوده وجود مثله^(٢) حتى يكون ولدًا له، بيّن سبحانه أنه لا يتولد عنه^(٣) مثله، فإن كل ما يتولد عنه^(٤) مثله^(٥)، كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره،^(٦) فكل ما هويته مشتركة بينه وبين غيره^(٧) فإنه^(٨) لا^(٩) يتشخص إلا بواسطة المادة^(١٠) وعلاقتها، وكل ما كان ماديًا أو كان له علاقة بالمادة، كان^(١١) متولدًا عن غيره^(١٢)، فيصير تقدير الكلام هكذا: لم يلد^(١٣) لأنه لم يتولد.

فإن^(١٤) قيل: فأى إشارة^(١٥) في هذه السورة تدل^(١٦) على أنه تعالى غير متولد؟ قيل: لأنه لما لم يكن له ماهية واعتبار سوى أنه هو^(١٧) هو الذي ابتدأ في أول السورة بذكره^(١٨)، وكانت^(١٩) هويته لذاته، وجب أن لا يكون متولدًا

(١) م: يمكن.

(٢ - ٢) سقطت من ب.

(٣) م زيادة: شيء.

(٤) م: منه.

(٥ - ٥) سقطت من الأصل وم وب، والزيادة من س.

(٦) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٧) الأصل: فلا، والمثبت عن باقي النسخ.

(٨) الأصل: مادة، والمثبت عن باقي النسخ.

(٩) س: وكان.

(١٠) م: غير.

(١١) م زيادة: ولم يولد.

(١٢) س وم وب: فلتن.

(١٣) م زيادة: تدل.

(١٤) ب: يدل، وسقطت من م.

(١٥) ب زيادة: و.

(١٦) الأصل: لذكره، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٧) الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.



«عن غيره^(١)، وإلا لكانت^(٢) هويته مستفادة^(٣) (من غيره^(٤))؛ فلا يكون هو هو لذاته، وعند هذا تنبيه على سر عظيم، وهو أن التهديد الوارد في القرآن^(٥) على القائلين^(٥) بالولد والزوجة يعود إلى هذا السر، وهو أن الولد^(٦) هو أن ينفصل عن الشيء مثله، فإن من^(٧) لا يكون^(٨) له مثل^(٩) لا يقال له: ولد، والولد إنما ينفصل^(١٠) لو تكثرت ماهيته النوعية، وذلك بسبب المادة كما بينا، وكل ما كان ماديًّا^(٩) لا يكون ماهيته هويته، لكن واجب الوجود ماهيته هويته، فإذا لا يتولد عنه غيره،^(١١) وهو غير^(١١) متولد عن غيره.

- قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(١٣) لَمَّا^(١٣) بَيَّنَّ أنه غير متولد عن مثله، وأن مثله غير متولد عنه، بَيَّنَّ أنه^(١٤) لا يكون له كفواً أحد^(١٣)، أي: ليس له ما يساويه في قوة الوجود، و^(١٥) المساوي في قوة الوجود يحتمل^(١٥) وجهين^(١٦):

(١ - ١) س وم: من غيره، وسقطت من ب.

(٢) ب: كانت.

(٣) ب: مستعارة.

(٤ - ٤) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٥ - ٥) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ.

(٦) م: التولد.

(٧) ب: ما.

(٨ - ٨) س وب: مثلاً له، وم: مثلاً.

(٩ - ٩) سقطت من م.

(١٠) ب زيادة: أن.

(١١ - ١١) س: ولا هو.

(١٢ - ١٢) سقطت من م.

(١٣) س: كما.

(١٤) سقطت الهاء من الأصل، والزيادة من س وب لاقتضاء المعنى.

(١٥ - ١٥) سقطت من ب.

(١٦) الأصل: «على وجهين»، والصواب حذف كلمة «على» كما في باقي النسخ.



الأول: أن يكون مساويًا له^(١) في الماهية النوعية.

الثاني: «أن لا يساويه في الماهية النوعية، ولكن يساويه^(٢) في وجوب الوجود، فأما أن يكون له^(٣) ما يساويه^(٤) في الماهية^(٥) النوعية، فذلك يبطله قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ فإن كل^(٦) ما كان ماهيته^(٧) مشتركة بينه وبين غيره، كان^(٨) وجوده ماديًا، فكان^(٩) متولدًا / [ب] عن غيره،^(١٠) لكنه غير متولد عن غيره^(١١). وأما أن يكون له ما يساويه في^(١٢) الماهية الجنسية^(١٣) وهو وجوب الوجود^(١٤)، فذلك^(١٥) أيضًا يبطله هذه الآية^(١٦)، لأنه حينئذ يكون^(١٧) له جنس وفصل، ويكون وجوده متولدًا من الأزواج الحاصل من جنسه^(١٨) الذي يكون كالأم، وفصله الذي يكون كالأب، لكنه غير متولد. وأيضًا يبطله أول السورة،

(١) سقطت «له» من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٢ - ٢) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٣ - ٣) في الأصل: مساويه، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٤) ب: ماهيته.

(٥ - ٥) ب: ماهية.

(٦) ب: فكان.

(٧) الأصل: وكان، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٨ - ٨) سقطت من ب.

(٩) سقطت من م.

(١٠ - ١٠) س وم: ماهية جنسية، وب: ماهية جنسه، ولعل الصواب ما في الأصل.

(١١) الأصل زيادة: الذي يكون الوجود، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٢) الأصل: وكذلك، والمثبت عن باقي النسخ.

(١٣) سقطت من ب.

(١٤) سقطت من س وم.

(١٥) ب: بين.

فإن كل ما كانت ماهيته ملتئمة^(١) من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته،
لكنه هو هو^(٢) لذاته^(٣).

فإن كل ما كانت ماهيته ملتئمة^(١) من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته، لكنه هو هو^(٢) لذاته^(٣).

- خاتمة لهذا التفسير:

انظر إلى كمال حقائق هذه السورة:

أشار أولاً إلى الهوية^(٤) المحضة التي لا اسم لها^(٥) إلا أنه هو. ثم عقبه^(٦) بذكر الإلهية التي هي^(٧) أقرب اللوازم لتلك الحقيقة وأشدّها تعريفاً كما بيناه^(٨).

ثم عقبه بذكر الأحدية^(٩) لفائدتين:

الأولى: "كيلا يقال: إنه"^(١٠) ترك التعريف الكامل بذكر المقومات، وعدل إلى ذكر اللوازم.

الثانية: ليدل على أنه في ذاته واحد من جميع الوجوه.

ورتب الأحدية على الإلهية، ولم^(١١) يرتب الإلهية على الأحدية^(١٢)، فإن الإلهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج الكل إليه، وما كان كذلك كان

(١) س وم: مركبة.

(٢) سقطت من ب.

(٣) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٤) س: هو، وم وب: هويته.

(٥) سقطت من م.

(٦) الأصل: عقب، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٧) سقطت من م وب.

(٨) الأصل: بينا، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٩) الأصل زيادة: يدل على أنه توكيد، والمثبت عن باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(١٠ - ١١) سقطت من الأصل، والزيادة من س وم، وب: لثلا يقال: إنه.

(١١ - ١٢) م: يجعل بالعكس.



واحدًا مطلقًا، وإلا لكان محتاجًا إلى أجزائه، فإن الإلهية^(١) من حيث هي هي^(٢) تقتضي الوحدة، والوحدة لا تقتضي الإلهية.

ثم عقب ذلك^(٣) بقوله: ﴿اللَّهُ أَصْكَمٌ﴾، ودل على تحقيق معنى الإلهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود والمبدئية / [أه] لوجود كل ما عداه من الموجودات.

ثم عقب ذلك^(٤) ببيان أنه لا يتولد عنه غيره، لأنه غير متولد عن غيره، وبيّن أنه وإن كان إلهاً لجميع الموجودات فياضاً للوجود عليها، فلا يجوز أن يفيض الوجود على مثله، كما لم يكن وجوده / من فيض^(٥) غيره.

ثم عقب ذلك ببيان^(٦) أنه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود.

فمن أول السورة إلى^(٧) قوله: ﴿اللَّهُ أَصْكَمٌ﴾ في بيان ماهيته، ولوازم ماهيته، ووحدة حقيقته، وأنه غير مركب أصلاً.

ومن قوله: ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ﴾، إلى قوله: ﴿كُنُوا أَحَدٌ﴾ في بيان أنه ليس له ما يساويه في^(٨) نوعه ولا في^(٩) جنسه، لا بأن يكون متولدًا منه^(١٠)، ولا بأن يكون

(١) س وم: فالإلهية.

(٢) سقطت من م.

(٣ - ٣) سقطت من م.

(٤) زيدت كلمة «فيض» من س وم وب.

(٥) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.

(٦) ب: من.

(٧) س وم وب زيادة: آخر.

(٨) الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.

(٩) الأصل وم: من، والمثبت عن س وب.

(١٠) سقطت من الأصل، والزيادة من باقي النسخ لاقتضاء المعنى.



هو^(١) متولّدًا^(٢) من غيره^(٣)، ولا بأن يكون^(٤) له موازيًا^(٥) في الوجود. و^(٦) بهذا^(٧) المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته.

ولما كان المقصد^(٨) الأقصى من طلب العلوم بأسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته، وكيفية صدور أفعاله عنه، وهذه السورة دالة على سبيل التعريض والإيماء على جميع ما يتعلق بالبحث^(٩) عن ذات الله، لا جرم جعل هذه السورة معادلة لثلث القرآن.

فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه^(١٠) السورة^(١١).

تمت الرسالة، والحمد لله لوأهب العقل، ومبدع الكل، والصلاة على خير الرسل^(١٢).

* * *

(١) سقطت من الأصل، والزيادة من س وب، وم: متولّدًا هو.

(٢ - ٢) الأصل: عنه، وب: منه، والمثبت عن س وم.

(٣ - ٣) الأصل وم وب: موازيًا له، والمثبت عن س، ولعله الأصوب.

(٤) سقطت من ب.

(٥) س وم: فهذا.

(٦) س وم وب: الغرض.

(٧) ب: من البحث.

(٨) سقطت من ب.

(٩) س زيادة: والله تعالى أعلم، وم زيادة: والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة، وب زيادة:

والله أعلم بغاياتها.

(١٠ - ١٠) سقطت من باقي النسخ. ويوجد في حاشية الأصل كلمة: بلغ، مّا يعني: بلغ مقابلةً

وتصحيحًا بنسخة أخرى، والله تعالى أعلم وأحكم.

رابعًا تفسير المعوذتين

يحتوي تفسير هاتين السورتين الكريمتين على مقدمة وخمسة مباحث:

المقدمة

• تتناول هذه الدراسة تحقيق تفسير المعوذتين لابن سينا، ويمثل هذا التفسير صورة واقعية للتفسير الفلسفي للقرآن الكريم.

وتأتي أهميته في أنه حاول أن يكشف عن فكر ابن سينا الفلسفي المتعلق بالجانب النفسي وعلم النفس السينوي، ومبدأ العناية، وجانب مفهوم الخير والشر عنده، وكيفية دخول الخير والشر في قضاء الله تعالى، وكذلك يكشف لنا هذا التفسير طريقة ابن سينا في فهم القرآن الكريم وتفسيره.

وشرحت المصطلحات الواردة في النص حتى يتيسر للقارئ فهم النص الذي يقرؤه، إذ من دون هذه الدراسة فإن القارئ غير المتمرس بالفلسفة ومصطلحاتها سيجد صعوبة بالغة في فهم هذا التفسير الفلسفي للقرآن الكريم.

• وجعلت هذا القسم في خمسة مباحث:

- المبحث الأول: العلماء الذين ألفوا في تفسير سورتَي المعوذتين أو

إحداهما.



- المبحث الثاني: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا.
 - المبحث الثالث: وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق.
 - المبحث الرابع: صور عن النسخ المخطوطة.
 - المبحث الخامس: النص المحقق.
- أما التعليقات على النص وشرح بعض المصطلحات الواردة في النص فهي في الملاحق آخر الكتاب.

* * *

المبحث الأول

العلماء الذين ألفوا في تفسير سورتي المعوذتين أو إحداهما

• وقد أفرد العلماء تصانيف خاصة في تفسير المعوذتين، ومنها:

١ - تفسير المعوذتين: ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب (٦٩١ - ٧٥١هـ)، مطبوع وهو مستخرج من كتابه «بدائع الفوائد»^(١).

٢ - تفسير القلاقل: الدواني: محمد بن أسعد، جلال الدين الشافعي الفلسفي الصديقي (٨٣٠ - ٩١٨هـ).

مخطوط، ألفه مفردًا، ثم جمع بعضه مع بعض، ومراده بالقلاقل: سورة الكافرون، والإخلاص، والمعوذتين^(٢).

وورد منفردًا باسم تفسير المعوذتين، وكذلك عنوان بعض النسخ في المصادر: تفسير سورة الفلق، وتفسير سورة الناس^(٣).

٣ - تفسير المعوذتين: الدلجي: محمد بن محمد بن محمد، أبو عبد الله شمس الدين الشافعي العثماني (نحو ٨٦٠ - ٩٤٧هـ)^(٤).

(١) مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرست مصنفات

تفسير القرآن الكريم، (المدينة المنورة: ١٤٢٤هـ)، ج: ٢، ص: ٥٤٥، رقم: ٢٤٤٠.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٥١٢، رقم: ٢٢٩٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٤٤ - ٥٤٥، رقم: ٢٤٣٧.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٤٤، رقم: ٢٤٣٦.



- ٤ - مطلع النيرين في تفسير الفاتحة وآية الكرسي والمعوذتين: سبط المَرَضَفِي: محمد بن محمد الغَمَرِي، (ت: ٩٦٦هـ)^(١).
- ٥ - رسالة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والمعوذتين: الشهاب الخفاجي: أحمد بن محمد (٩٧٩ - ١٠٦٩هـ)، مخطوط^(٢).
- ٦ - رفع الالتباس ببيان اشتراك معاني الفاتحة وسورة الناس: ابن علان: محمد علي بن علان بن إبراهيم، (٩٩٦ - ١٠٥٧هـ)، مخطوط^(٣).
- ٧ - تفسير المعوذتين: الأمير: محمد بن محمد بن أحمد، شمس الدين المالكي الأزهرى، (١١٥٤ - ١٢٣٢هـ)، مخطوط^(٤).
- ٨ - تفسير المعوذتين: عزوز: محمد بن محمود (ت: ١٢٥٠هـ)، مخطوط^(٥).
- ٩ - حول تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين بعدها: عبد الله سراج الدين (نحو ١٣٣٨ - ١٤٢٢هـ)، مطبوع^(٦).
- ١٠ - تفسير المعوذتين: الزامل: ليلى بنت صالح بن علي (رسالة ماجستير في كلية التربية للبنات بجدة)^(٧).

(١) مركز الدراسات القرآنية، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٢١٢، رقم: ٥٣٦١.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٨٧٩، رقم: ٣٩١٤.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٩٠١، رقم: ٤٠١٦.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٤٤، رقم: ٢٤٣٥.

(٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٤٥، رقم: ٢٤٣٩.

(٦) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٧٤٦، رقم: ٣٣١٦.

(٧) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٤٥، رقم: ٢٤٣٨.



١١ - قرة العين بتفسير المعوذتين: التيه: أحمد بن علي، بحث مقدم لكلية أصول الدين بجامعة الأزهر^(١).

١٢ - القول الشافي في تفسير المعوذتين: الخضري: محمد، مطبوع^(٢).

١٣ - نور المشرقين في تفسير المعوذتين: الجداوي: رمضان السيد، بحث مقدم إلى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر^(٣).

١٤ - رسالة في تأويل سورة الإخلاص والمعوذتين: المؤلف مجهول، وهو مخطوط^(٤).

١٥ - رسالة في تأويل سورة الفاتحة والمعوذتين: المؤلف مجهول، وهو مخطوط^(٥).

* * *

(١) مركز الدراسات القرآنية، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، ج: ٢، ص: ١٠٦٥، رقم: ٤٧٣٠\.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ١٠٧٦، رقم: ٤٧٨٣.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٣١٦، رقم: ٥٨١٣.

(٤) معجم مصنفات القرآن الكريم، علي شواخ إسحاق، ج: ٣، ص: ٧٤، ومركز الدراسات القرآنية، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٣٦٢ - ١٣٦٣، رقم: ٦٠٣٦.

(٥) معجم مصنفات القرآن الكريم، علي شواخ إسحاق، ج: ٣، ص: ٢٩٥، ومركز الدراسات القرآنية، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٣٦٣، رقم: ٦٠٣٧.

المبحث الثاني

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا

• أما ثبوت هذا التفسير لابن سينا من حيث المضمون؛ فلا خلاف عليه؛ لأنه متفق في مضمونه مع كل آرائه الفلسفية التي سبق شرحها في القسم الأول من الكتاب، وأما من حيث ذكر المترجمين له؛ فإن الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلفاته في التفسير، ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلفاته، أما الفهارس الحديثة فقد ذكرت هذا التفسير من مؤلفاته مع مؤلفات أخرى، وقد اتفقت كل النسخ التي حصلت عليها على ذكر ابن سينا كمؤلف لهذا التفسير. وهذا يؤكد نسبة هذا التفسير له.

• وهناك نسخ عديدة لتفسير سورتى الفلق والناس أو المعوذتين للشيخ الرئيس ابن سينا منتشرة في شتى مكتبات العالم^(١). ولم أتمكن من الحصول إلا على سبع نسخ منها؛ تفي بإخراج المخطوط محققاً، وقريناً من نص المؤلف الأصلي.

* * *

(١) مؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩ - ٩٠، ومركز الدراسات القرآنية، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٥٢٩.

المبحث الثالث

وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق

• النسخة الأولى:

وهي موجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١٧/١ - ١٨ [٣٠٤٥ (١١)] - (٥٨ ب - ٦٢ أ) (٦٩٩هـ/١٢٩٩م). وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه (٧٩٥). وهي النسخة الأصلية التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: تفسير سورة الفلق وتفسير سورة الناس.
- ٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قدس الله نفسه.
- ٣ - النسخ: وجدت هذه العبارة في آخر المخطوطة: «كتبه الراجي رحمة ربه» من غير ذكر الاسم.
- ٤ - تاريخ النسخ: سنة تسع وتسعين وستمئة هجرية، وتعاذل بالميلادية سنة (١٢٩٩م).
- ٥ - الخط: نسخي.
- ٦ - الأوراق: (٥) [٥٤/ب - ٥٨/أ].



٧ - الأسطر: (١٩).

٨ - المقاس: (٨,٥ × ١٦,٥) سم.

٩ - السماعات والإجازات والمقابلات: يبدو أن هذه النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، ومما يدل على ذلك عبارة «بلغ» الموجودة في هوامش الصفحات التالية: (٥٨أ)، (٦١أ)، وفي (ص: ٦٢أ) وهي آخر صفحة من تفسير المعوذتين التي تلي مباشرة تفسير سورة الإخلاص، نجد العبارة التالية: «قوبل والله الحمد».

١٠ - الحواشي: تدل الحواشي العديدة في هذه النسخة على أن النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، إذ إن هذه الحواشي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة الإلحاق التي تشبه الرقم (٧)، ثم يكرر هذه العلامة في الحاشية ويذكر الشيء الذي سقط من النص، وعند انتهائه من ذكر الحاشية الطويلة يضع كلمة: (صح). ولا تكاد تخلو صفحة من هذه الحواشي ما عدا الصفحتين الأولى والأخيرة من المخطوطة. وبعض هذه الحواشي صعب القراءة لعدم وضوح الخط فيه.

١١ - الرموز المستخدمة: يستخدم الناسخ أحياناً إشارة الدائرة التي في داخلها نقطة ① للفصل بين المواضيع، كما في (ص: ١٥٥أ).

١٢ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحياناً فوق الألف الممدودة داخل الكلمة أحد العلامتين التاليتين:

١ - (~) مثل كلمة: الله (ص: ٥٤ب)^(١).

(١) إنما أثبت هنا نماذج عن الخطوط بالحرف الطباعي تسهيلاً لأمر طباعتها، واكتفيت بعرض نماذج حقيقية عن صور لهذه المخطوطات في المبحث الرابع.



٢ - (١) علامة المد الصغيرة مثل كلمة: الإله (ص: ٥٤ ب).

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: ازيد (أي: أزيد)، وكلمة: اودعه (أي: أودعه)، في (ص: ٥٦ أ) بدون همزة على الألف.

وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت، مثل كلمة: لطايف (ص: ٥٥ أ)، وكلمة: استغنايه (ص: ٧٥ ب). وتثبت في بعض الأحيان الهمزة مع الياء، مثل كلمة: أجزاءه (ص: ٧٥ ب).

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان، مثل كلمة: شيء (ص: ٦٥ أ)، إلا أنها حذفت أحياناً كما في كلمة: مبادي (ص: ٥٥ أ)، وقد كان من طرائق تلك العصور في كتابة همزة الكلمات المدودة أن يضعوا فوق الألف علامة مد (~) فهم هكذا يكتبون كلمة: سواً (أي: سواء) (ص: ٥٤ ب).
ج - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المنقطة، وإن كان حذف من أماكن عديدة بحيث ترى كلمة كاملة غير منقطة مثل كلمة: يكون (أي: يكون) (ص: ٨٥ أ) من دون نقط^(١).

- اعتمدت في تحقيق هذا النص على هذه النسخة للأسباب التالية:

أولاً: أنها أقدم النسخ، حيث كتبت عام (٦٩٩هـ/١٢٩٩م).

ثانياً: أنها قوبلت بنسخ أخرى كما تبين من النص، وهذا الأمر يزيد النص دقة وصحة.

ثالثاً: أنها أوضح النسخ خطأ، وأقلها أخطاءً.

(١) اعتمدت في وصف المخطوط على المراجع التالية: Arther Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, (Dublin: Emer Walker (Ireland) Ltd., 1955), pp.17-18؛ ومؤسسة آل البيت في الأردن، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩، وبطاقات المخطوطات في مكتبة مركز جمعة الماجد في دبي.

• النسخة الثانية:

وهي موجودة في إيران، فهرست كتابخانه مرعشي (٢٤٣/١)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه (٣٧١). ورمز إلى هذه المخطوطة في التحقيق ب: م.

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.
 - ٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس قدوة الحكماء أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، رحمة الله تعالى عليه.
 - ٣ - الناسخ: مصطفى.
 - ٤ - تاريخ النسخ: (١٣١٧هـ).
 - ٥ - الخط: نسخ.
 - ٦ - الأوراق: (٤) [أ٥ - ٨ ب].
 - ٧ - الأسطر: (٢٣).
 - ٨ - المقاس: (٢٣ × ١٤,٥ سم).
 - ٩ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):
- أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة ووسطها في معظم الأحيان.
- وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء، فقد أثبتت ياء وسهلت، مثل كلمة: حقايق (ص: ٤ ب)، وكلمة: اللايقة (ص: ٣ ب).
- وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان، مثل كلمة: الإيماء (ص: ٥ أ).



ب - يلاحظ في هذه النسخة كثرة الأخطاء اللغوية والإملائية، وكثرة السقط، ولهذا لم تعد النسخة الأم ولم تتخذ أصلاً للتحقيق.

ج - يلاحظ أن الناسخ يكرر دائماً آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكررها في أول الصفحة المقابلة.

• النسخة الثالثة:

وهي موجودة في تركيا في المكتبة السليمانية في قسم بغدلي وهبة أفندي، ورقمها: (١٤٨/١)^(١)، وهذه النسخة ضمن مجموعة من رسائل لابن سينا، وهي:

- ١ - رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن.
 - ٢ - رسالة في الحزن.
 - ٣ - رسالة في دفع الغم.
- وقد رمزت إلى هذه النسخة في التحقيق ب: س.

- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: تفسير الإخلاص والمعوذتين.
- ٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رَحِمَهُ اللهُ.
- ٣ - الناسخ: السيد عبيد الله المعروف بهاشم.
- ٤ - تاريخ النسخ: أواسط ذي الحجة عام (١١٦٤هـ/١٧٥٠م).
- ٥ - الخط: فارسي.
- ٦ - الأوراق: (٤) [١/ب - ٤/ب].
- ٧ - الأسطر: (١٩) متوسط.

(١) اطلعت على هذه النسخة، وحصلت على صورة منها عندما زرت تركيا في (١٦/٩/١٩٩٠م).

٨ - المقاس: (١٦×٢١,٥) سم.

٩ - الحواشي: يوجد حواشٍ قليلة، وهي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النص بوضع علامة ثلاث نقاط بشكل مثلث.. كما في (ص: ١٣) و(٤ب).

١٠ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - الهمزة: إن طريقة كتابة الهمزة في هذه النسخة مماثل لطريقة كتابتها في النسخة الثانية، إلا أن الهمزة في آخر الكلمة من هذه النسخة لم تثبت في معظم الأحيان.

ب - تتميز هذه النسخة بأن التنقيط فيها نادر.

ج - يلاحظ أن الناسخ يكرر دائماً آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكررها في أول الصفحة المقابلة.

• النسخة الرابعة:

وهي موجودة في مكتبة راغب باشا (Ragib Pasa) / السليمانية، ورقمها: (١٤٦٩) فاتح^(١). ورمز إليها في التحقيق ب: ر.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: مجموعة ابن سينا، وضمنها: تفسير سورة الفلق، تفسير سورة الناس.

٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قدس الله نفسه.

(١) نقلاً عن فهرس: دفتر كتابخانه راغب باشا، دار السعادة، ١٣١٠هـ. وهناك نسخة أخرى في المكتبة ذاتها برقم: (١٤٦١)، وعنوانها: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.



٣ - الناسخ: وجدت هذه العبارة في آخر المخطوطة: «كتبه الراجي رحمة ربه» من غير ذكر الاسم.

٤ - تاريخ النسخ: سنة ثمانمئة وثلاث وستين هجرية.

٥ - الخط: نسخي.

٦ - الأوراق: (٤) [الفلق ٥٢ أ - ٥٤ أ، والناس من ٤٠ أ حتى ٤١ أ].

٧ - الأسطر: (٢٢).

٨ - المقاس: الجلد: (١٢ × ٢١) سم، ولون الجلد أحمر غامق ومزخرف ومذهَّب الأطراف. أما طول الصفحة وعرضها: (١٢ × ٢١) سم، وأما الكتابة فطولها وعرضها: (٧,٥ × ١٣,٥) سم. وقد أحيط المكتوب بخط ثخين مذهب، والصفحة الأولى مزخرفة ومذهَّبة بالذهب واللون الأزرق. ويضع الناسخ خطأ باللون الأحمر تحت الكلمة المراد شرحها.

ويوجد مع هذا المخطوط مخطوطات أخرى، وهي:

أ - تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...﴾، للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن سينا، (ص: ١ ب) حتى (٢ ب).

ب - تفسير سورة الناس، لابن سينا (ص: ٤٠ أ - ٤٥ أ).

ج - حاشية الدواني على تفسير سورة الإخلاص، لابن سينا، (ص: ٤٥ أ - ٥١ ب).

د - تفسير سورة الفلق (ص: ٥٢ أ - ٥٤ أ).

هـ - رسالة في فواتح السور الكريمة، للشيخ ابن سينا رحمته الله، (ص: ٥٤ أ - ٥٧ أ).



وتحتوي هذه المجموعة أيضًا على تفاسير آخر لسورة الإخلاص والناس وفواتح السور وسورة الكافرون لمؤلفين عديدين، ورسالة في معاني المتشابهات للرازي، وتحتوي هذه المجموعة أيضًا على موضوعات أخرى، مثل: شرح فصوص الحكم للفارابي، ورسالة في كلمة التوحيد لمولانا جامي، وحاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا لجلال دواني^(١).

• النسخة الخامسة:

الموجودة في مكتبة جمعة الماجد في دبي، ورقمها: (٤٢٩٢)، وهي مصورة عن المكتبة البريطانية، ورقمها (a old 659-6). ورمز إليها في التحقيق بـ: ج.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: بعد البسملة: قل أعوذ برب الفلق - قل أعوذ برب الناس.

٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي.

٣ - الخط: نسخ.

٤ - الأوراق: (٢) [٥١٢ أ - ٥١٣ أ].

٥ - الأسطر: (٣١) متوسط.

٦ - المقاس: (٢٦,٥ × ١٥) سم.

يضع الناسخ خطأ باللون الأحمر فوق الآية المفسرة.

• النسخة السادسة:

نسخة موجودة في دار صدام للمخطوطات في بغداد، ضمن مجموعة أطلق عليها: دقائق التفسير. ورمز إليها في التحقيق بـ: د.

(١) انظر: فهرس: دفتر كتابخانه راغب باشا، دار السعادة، ١٣١٠هـ.



- وصف المخطوطة:

- ١ - العنوان: سورة الفلق وسورة الناس.
 - ٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا.
 - ٣ - الناسخ: مصطفى.
 - ٤ - تاريخ النسخ: (١٠٥٨هـ).
 - ٥ - الخط: نسخ.
 - ٦ - الأوراق: (٢) [٢٣٤ أ - ٢٣٥ ب].
 - ٧ - الأسطر: (٣١) متوسط.
 - ٨ - المقاس: (٩ × ٢٠) سم.
- يترك الناسخ وضع الهمزات في أوائل الكلمات، مثل كلمة: الاجسام.

• النسخة السابعة المطبوعة:

وهي موجودة في الهند في دلهي، وطبعت عام (١٣١١هـ/١٨٩٣م)، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا، ورقمها: (١٠٥٠٣٩)، وقد حصلت على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة. ويوجد نسخة أخرى منها في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور، برقم (١٦٢٠٢٩٧ - ٥٥١) (١).

وقد رمزت الى هذه النسخة في التحقيق ب: ب.

- وصف المطبوعة:

- ١ - العنوان: تفسير سورتي الإخلاص والفلق، لابن سينا، مع الترجمة والحواشي المزيلة للغواشي.
- ٢ - المؤلف: الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمته الله.



٣ - الشارح والمترجم: العالم أبو القاسم محمد بن عبد الرحمن.

٤ - الخط: نسخ.

٥ - الأوراق: (٦٤) صفحة.

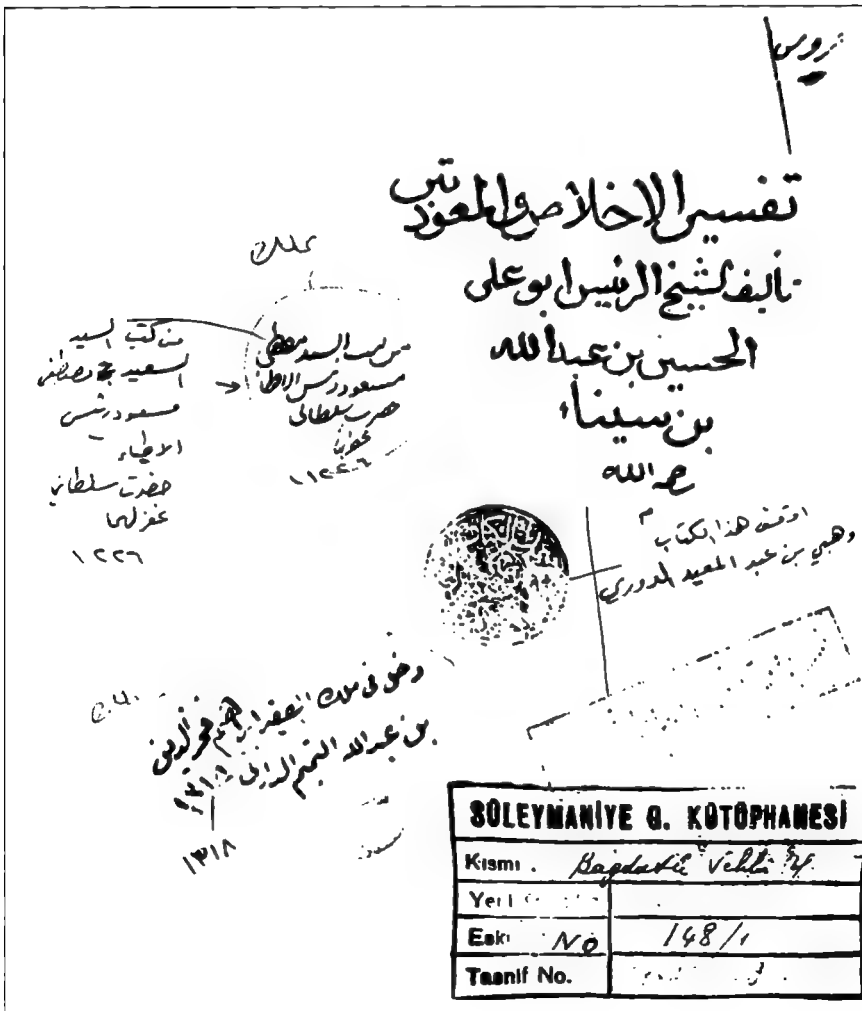
٦ - الأسطر: (٥) أسطر.

٧ - الحواشي: وضع نص تفسير ابن سينا في وسط الصفحة، ثم وضع حول النص خط مستطيل يحيط بالنص، ووضعت الترجمة إلى الأردية فوقه. ثم وضعت التعليقات العربية حول الترجمة، ويفصل بين الترجمة والتعليقات العربية أيضًا خط مستطيل في كل صفحة وهذه النسخة كثيرة الأخطاء والسقط. وقد اعتمدت على هذه النسخة في المقارنات بين النسخ.

* * *

المبحث الرابع

صور عن النسخ المخطوطة



لوحة رقم (١)

تمثل صفحة العنوان من النسخة الموجودة في المكتبة السليمانية في قسم بغدادلي وهبة أفندي في تركيا

62

المبدأ والمبدأ الواجب للصورة المدونة تحت حرف التمر
ولما نحن فيه الاستعادة بالمبدأ الأول في السورة الأولى
وبمبدأ الأفكار إلى المبدأ الموجود وبين كيفية دخول
الشعر وتقدم هناك ففي هذه السورة بين كيفية الاستعادة
بالمبدأ القريب الواجب للصورة وبين تلك الوجوه قوله
تعالى من شعر الوساوس هو افق التي تقع الوساوس هو
الفئة المتخيلة بحيث صيررتها مستقلة للنفس الحكيمة
لعم أن حركتها تكون بالعكس فإنها رجعت إلى الماديات
المفارقة فالقوة المخيلة إذا اجتازتها إلى الاستقلال
بالمادة ولعلنا نذكر الفقه نحس إلى تحريك النفس وحده
الفعل نسبة إلى العكس فهذا إما أن يكون خاسفاً
قوله تعالى من شعر الوساوس صدوراً لما مر من أن النفس بالقوة
المخيلة إنما بوسوس في صدور الرجال في ما ينطق به
النفس لما قد ثبت أن المطلق الأول النفس إلى ما يتغير القلب
وهو ما يتغير بين القوى في سائر المعاني وقامير الوساوس
أو في الصدور أو في راسل من الحجة والناس الحن في الاستار
والأنس في الاستيناس في أمور المستتر (الحواس الظاهرة) قد
والنفس في العقل إلى في هاتين السورتين وقد تعالى العلم برب
والتفسير العرفي في كل ما في السورتين من المعاني
والتفسير في سائر المعاني في السورتين من المعاني

وہی ہے جو اس وقت

لوحة رقم (٣)

تمثل الصفحة الأخيرة من النسخة الموجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي في أيرلندا



له وان يحسب يكون المراد ان يكون له اسم ابتداء بحسب نفس
 انفسه هو ملك والاسم الثالث بحسب سوف النفس هو الاله
 وهما سهي اضاف درجات تعلقات بين المادي والنفوس
 وهذا المبدأ هو المبدأ الواحدة للنفس الخلق لما تحت كونه
 النفس بالمعنى كصفة الاستعانة بالمبدأ الاول في الصورة الاولى
 ونحوه ^{بالمعنى الاول} اي هو المبدأ للوجود وبين كنهه وحول
 الشئ المتغير هناك في هذه السورة بين كيفية الاستعانة
 بالمبدأ العرب الواهب للصورة وبين تلك الدرجات قوله تعالى
 سر سر هو القوة التي توقع الوسوسة وهي القوة
 المتحيلة بحسب صور ودرجات متعلقة للنفس الجوارية ثم ان
 حركتها تكون العكس فانه وجهها الى المادي المعارف والقوى
 المتحيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلاوتمها فتلك
 القوة تحسب اي تحرك بالعكس ويجذب النفس الانسانية
 الى العكس فلهذا يكون حثنا وفعله تعالى بحسب صدور وسوس
 في صدورهم معناه ان الحثاس وهو القوة المتحيلة انما
 يوسوس في صدورهم الذي هو المطية الاولى للنفس لما ثبت
 ان المتعلق الاول للنفس الانساني هو القلب وبواسطته تتصلب
 القوى في سائر الاعضاء فتأثر الوسوسة اولا في الصدور ثم قال
 تعالى من لحنه واللباس لمن هو الاستتار والناس هو الاستتار
 فالامور المستترة هي الخواص الناطقة والمستترة هي الجوارية
 الظاهرة هذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين السورتين والله تعالى
 اعلم بحقائق كلامه وعلمه لعمري وان شاء الله تعالى
 يعلم المبدأ القوي من علمه ان الله تعالى هو الذي

لوحة رقم (٤)

تمثل الصفحة الأخيرة من النسخة الموجودة في كتابخانه مرعشي في إيران

المبحث الخامس

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات في الأصل المخطوط، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

﴿ 》 الآيات القرآنية.

(١ ١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

١ - الأصل: النسخة الموجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي (١٧/١ - ١٨) [(١١) ٣٠٤٥] - (٥٨ ب - ٦٢ أ) (٦٩٩هـ). وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه: (٧٩٥).

٢ - ب: النسخة الموجودة في الهند في دلهي، وطبعت عام (١٣١١هـ/١٨٩٣م)، مطبعة شمس المطابع. وهذه النسخة فيها سورة الفلق فقط، ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا، ورقمها: (١٠٥٠٣٩).

٣ - س: النسخة الموجودة في تركيا في المكتبة السليمانية في قسم بغدادتلي وهبة أفندي، ورقمها: (١٤٨/١).

٤ - م: النسخة الموجودة في إيران، فهرست كتابخانه مرعشي (٢٤٣/١)، وعن هذه النسخة صورة بالمايكرو فيلم في مركز جمعة الماجد في دبي، ورقمه: (٣٧١١).

٥ - د: نسخة موجودة في دار صدام للمخطوطات في بغداد، ضمن مجموعة أطلق عليها: دقائق التفسير.

٦ - ر: النسخة الموجودة في تركيا في المكتبة السليمانية في قسم مكتبة راغب باشا، ورقمها: (١٤٦٩) فاتح.

٧ - ج: النسخة الموجودة في مكتبة جمعة الماجد في دبي، ورقمها: (٤٢٩٢)، وهي مصورة عن المكتبة البريطانية ورقمها (a old 659-6).

• ثالثاً: النص المحقق لتفسير المعوذتين:

[١ب] / بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

تفسير المعوذتين^(٢)

- ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ فالق ظلمة العدم بنور الوجود، هو^(٣) المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته، وذلك من لوازم خيريته^(٤) المطلقة^(٥) في هويته

(١) في ر: قوله بِسْمِ اللَّهِ.

(٢) في نسخة الأصل زيادة: «أيضاً من كلامه»، أي: من كلام ابن سينا.

(٣) في د: وهو.

(٤) ر وم: الأحدية.

(٥) د: المطلق.



بالقصد الأول، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه، وليس فيه شر^(١)
 أصلاً إلا ما صار مخفياً تحت سطوع النور^(٣) الأول، وهو الكدرة^(٤) اللازمة
 لماهية^(٥) المنشأ^(٦) من^(٧) هويته، ثم بعد ذلك يتأدى الأسباب بمصادماتها إلى
 شرور^(٢) لازمة عنها، ونفوذ قضائه^(٨) فيها^(٩)، والمسبب^(١١) الأول في معلولاته
 هو قدره وهو خلقه.

فلذلك^(٩) قال الله^(١٢) تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ جعل الشر في ناحية الخلق
 والتقدير^(١٣)؛ فإن ذلك الشر لا ينشأ إلا من الأجسام ذوات التقدير. وأيضاً
 لما^(١٤) كانت الأجسام^(١٥) من قدره^(١٦) لا من قضائه، وهي منبع^(١٧) الشر من
 حيث إن المادة لا تحصل إلا هناك، لا جرم جعل الشر مضافاً إلى ما^(١٨) خلق.

(١) د: شيء.

(٢ - ٢) من قوله: أصلاً إلا ما صار، وحتى: إلى شرور، سقط من ب.

(٣) د: كدر.

(٤) د ور وج: الكدورة.

(٥) الأصل ور وس وب: الماهية، وفي د: بماهية، والمثبت عن م وج.

(٦) ر وم: المنان.

(٧) د: عن.

(٨) في كل النسخ: قضائها، والمثبت عن ج.

(٩ - ٩) من قوله: فيها، وحتى: فلذلك، سقط من م.

(١٠) د: وهو المسبب، وم وج: سقطت كلمة: فيها.

(١١) ب وج: وهو السبب.

(١٢) سقطت من الأصل وس وب وج: والزيادة عن ر. وفي د: فلذلك من شر.

(١٣) د: في التقدير.

(١٤) د وج: فلما.

(١٥) ب: زيادة كلمة، بدئت.

(١٦) ج: قدرته.

(١٧) ب: وهو مستتبع.

(١٨) سقطت من ر وج.



ثم إنه سبحانه^(١) قدم^(٢) الانفلاق^(٣) على الشر اللازم ممّا خلق من حيث إن الانفلاق^(٣) وهو إفاضة نور الوجود على الماهية^(٤) الممكنة - سابق^(٥) على الشرور اللازمة من بعضها،^(٦) ولذلك فإن^(٧) الخير مقصود بالقصد^(٨) الأول، والشر بالقصد الثاني، والحاصل^(٩): أن الفالق لظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود، والشرور غير لازمة منه أولاً في قضائه، بل ثانياً في قدره، فأمر بالاستعاذة برب الفلق من الشرور اللازمة من الخلق.

فإن قيل: لماذا قال: رب الفلق، ولم يقل: إله الفلق / [أ٢] وغير^(٧) ذلك؟ قيل: إن فيه سرّاً لطيفاً^(٨) من حقائق العلم، وذلك لأن^(٩) الرب رب للمربوب^(١٠)، والمربوب هو الذي لا يستغني في^(١١) شيء من حالاته عن الرب، انظر^(١٢) إلى الطفل الذي يربيه والداه^(١٣)؛ فما دام مربوباً هل يستغني عن الرب؟.

(١) د ور وس وم وج: تعالى.

(٢) د ور: قديم.

(٣ - ٣) سقطت هذه العبارة من د.

(٤) الأصل وب: الماهيات، والمثبت عن س ور.

(٥) في س وم: سابقة، وفي ب: سابقة من المستعبد، وقد سقط من هنا في ب، وحتى قوله: وتحت ذلك تنبيهات (٢٤ سطراً).

(٦ - ٦) من قوله: ولذلك، حتى قوله: والحاصل، سقط من س.

(٧) ر وم: كان

(٨) ر: المقصد

(٩) ج: وغيره.

(١٠) كذا في كل النسخ، وفي الأصل زيادة كلمة: طويلاً، وقد حذفت.

(١١) د وج: أن، وم: فإن.

(١٢) د وج: المربوب.

(١٣) سقطت من الأصل ور وس وب، والزيادة عن د وج، وفي م: لا يستغني من.

(١٤) د: نظراً.

(١٥) م وج: والده.



ولمّا كانت الماهيات الممكنة غير مستغنية في شيء من أوقات وجودها ولا من أحوال ثبوتها عن إفاضة المبدأ الأول، لا جرم ذكر تلك^(١) بلفظ الرب والإله أيضًا، كذلك فإن الأفعال محتاجة إلى الإله لا^(٢) من حيث هو إله، فإن^(٣) الإله من حيث هو إله يستحق العبادة، والمربوب لا يكون مقولاً بالقياس إلى المستحق للعبادة، فالفلق لا بد له من فالق ورب ومؤثر، ولا^(٤) يحتاج إلى المعبود من حيث هو كذلك.

واعلم أن فيه إشارة أخرى من خفيات الأمور^(٥) والعلوم، وهو: أن الاستعاذة والعوذ والعياذ في اللغة: عبارة عن الالتجاء إلى الغير، فلمّا أمر بمجرد الالتجاء^(٦) إلى الغير^(٦)، دل ذلك على أن عدم^(٧) حصول الكمالات^(٨) ليس لأمر^(٩) يرجع إلى المفيض^(١٠) للخيرات، بل لأمر^(١١) يرجع إلى قابلها، وذلك يحقق الكلام المقرر من أنه ليست الكمالات ولا شيء منها منجولاً بها^(١٢) من عند^(١٣) المبدأ الأول، بل الكل حاصل^(١٤) موقوف على أن يصرف

(١) في س ور وج: ذلك.

(٢) سقطت من ج.

(٣) م: فإذن، وفي ج: إلا.

(٤) في س: لا.

(٥) سقطت من ر ومن س، وفي م: من خفيات العلوم.

(٦ - ٦) سقطت من ر وم.

(٧) سقطت من ر وم.

(٨) ج: الكمال.

(٩) ر: بأمر.

(١٠) في س ور وم: الفائض.

(١١) ج: الأمر.

(١٢) في د وج: منحولاً، ولم أستطع قراءة هذه الكلمة بشكل صحيح.

(١٣) م: زيادة من عند الله.

(١٤) ج: الحاصل.

المستعد^(١) وجه^(٢) قبوله إليها، وهو المعني بالإشارة النبوية^(٣) عليه السلام: «إن لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته^(٤)، ألا فتعرضوا لها»، ويبيّن^(٥) / [٢ب] أن نفحات الألطاف دائمة، وإنما الخلل من^(٦) المستعد، وتحت ذلك تنبيهات - عظيمة على أصول^(٧) جليلة وقواعد خطيرة يمكن للمتأمل^(٨) الوقوف عليها من غير تصريح.

- قوله ﷻ: ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ المستعيز هو النفس الجزئية للإنسان الجزئي، من الشرور اللازمة في^(٩) الأشياء ذوات التقدير، الواقعة في صقع^(١٠) القدر، ثم إن أعظم تلك^(١١) الأمور تأثيراً في الإضرار^(١٢) بجوهر النفس الإنسانية^(١٣) هو الأشياء الداخلة معها في إهاب البدن، وهي التي تكون^(١٤) لها آلة^(١٥) من وجه^(١٥) ووبالاً عليها^(١٦) من وجه، فمن وجه كلها

(١) ج: المستحق.

(٢) م: بوجه، وفي ج: وجهة.

(٣ - ٣) في س: صلى الله تعالى عليه وسلم. وفي ر وم: ﷺ، وفي ج: إشارة: ص.

(٤) سقطت «من رحمته» من م.

(٥) في س ور وم وج: بين.

(٦) في س ور وم: في.

(٧) سقطت عبارة: «على أصول» من ج.

(٨) في ر: علمنا من.

(٩) في س ور وم: اللازمة من.

(١٠) ر وم: صنع.

(١١) سقطت من ر.

(١٢) م: الاحتراز.

(١٣) في ب زيادة: الناطقة هو، وفي ج: سقطت كلمة: الإنسانية هو.

(١٤ - ١٤) في س ور وب وم: آلة لها، وفي ج: إلها وهو خطأ.

(١٥ - ١٥) سقطت من س.

(١٦) في الأصل وب: عليه، والمثبت من ر، ولعله الأصبوب.



لها^(١)، ومن وجه كلها عليها^(٢)، وهي القوى^(٣) الحيوانية^(٤)، والقوى^(٥) النباتية^(٦).

أما القوى^(٧) الحيوانية فهي^(٨) ظلمة^(٩) غاسقة متكدرة^(١٠)، وقد علمت أن المادة هي منبع الظلمة والشر والعدم، والنفس الناطقة التي هي المستعيذة خلقت في جوهرها نقية صافية منزّهة^(١١) عن كدورات المادة وعلائقها، قابلة لجميع^(١٢) الصور والحقائق، ثم تلك اللطافة^(١٣) والأنوار لا تزول عنها إلا بهيئات^(١٤) ترتسم^(١٥) فيها من^(١٦) القوى الحيوانية التخيلية^(١٧) والوهمية، وغير ذلك^(١٨) من الشهوة والغضب والأمور التي تحصل في الشيء من الخارج تكون

-
- (١) في الأصل ود وب وج: له، والمثبت عن س ور وم.
 (٢) في الأصل ود وب وج: عليه، والمثبت عن س ور وم.
 (٣) ر وم وج: القوة.
 (٤) م زيادة: الحيوانية والإنسانية.
 (٥) سقطت من س ور وم.
 (٦) سقطت من م.
 (٧) سقطت من ج.
 (٨) في الأصل: وهي، وفي ر وب وم: فهو، والمثبت عن س.
 (٩) في س ور وم: ظلمانية.
 (١٠) في ب: منكدرية.
 (١١) ر وم وج: مبرأة.
 (١٢) ر وم: بجميع.
 (١٣) ر وم: اللطائف.
 (١٤) ر: مهياة، وفي م: بهيئة.
 (١٥) ر: برسم، م وج: يرتسم.
 (١٦) ج: بين.
 (١٧) ر وم: المتخيلة.
 (١٨) سقطت من ر، وفي م: وغيرهما، وفي س: وغيرها.



متجددة، فإذا^(١) تلك^(٢) الظلمة متجددة، فكان جوهر النفس نورانياً^(٣)
^(٤)والهيئة^(٥) الحاصلة منها في جوهر النفس غاسق وقب، أي: ظلمة أقبلت، ولمّا
كان الأقرب من جوهر النفس الناطقة^(٦) ذلك^(٧) أوردها عقيب^(٨) ما ذكر^(٩) ما هو
أعم^(١٠) منها، والشُرور الحاصلة من وقب^(١١) الغاسق مشاركة^(١٢) لشر^(١٣) ما خلق
اشترك الأخص والأعم، لكنه لمّا كان لهذا الخاص / [٣] مزية في صيرورة
النفس مظلمة، لا جرم حسن ذكرها ليتقرر في النفس هيئة كونها من أعظم
الردائل، فيعظم الاجتناب عنه^(١٤)، ويتقوى صارف المخالطة.

- قوله^(١٥) تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ إشارة إلى
القوى^(١٦) النباتية، فإن القوى^(١٧) النباتية موكلة بتدبير البدن ونشوءه

(١) الأصل: فإذا، وفي م: فإن، وفي س: فلأن، والمثبت عن ر.

(٢) ر وم: تكون.

(٣) ج: الناطقة.

(٤ - ٥) من قوله: «والهيئة الحاصلة» إلى: «ذلك» سقط من ج.

(٥) في س: الهيئات.

(٦) سقطت من الأصل ور وم، والزيادة عن س،

(٧) ج: عقبه.

(٨) م: ذكرنا.

(٩) ج: اختص.

(١٠) ر: وقب، وفي م: وقوب.

(١١) ر وم: مشاركة.

(١٢) م: بشر.

(١٣) ج: عنها.

(١٤) في س ور وم: ثم قوله.

(١٥) في الأصل وب ود: القوة، والمثبت عن س ور وم وج.

(١٦) أضيف من ر وس، وهي في م: «وإن القوى»، وفي ج: «فإنها موكلة بتدبير».



ونموه^(١)، والبدن^(٢) عقد^(٣) حصلت من عقد^(٤) بين^(٥) العناصر^(٦) الأربعة^(٧) المختلفة المتنازعة^(٨) إلى الانفكاك، لكنها من شدة انفعال بعضها في^(٩) بعض^(٩) صارت بدنًا حيوانيًا^(١٠)، والنفائات فيها هي القوى النباتية، فإن النفث سبب لأن يصير جوهر الشيء زائدًا في المقدار في جميع جهاته - أعني^(١١): الطول والعرض والعمق -، وهذه القوى هي التي تؤثر في زيادة الجسم المغتذي^(١٢) والنامي في جميع الجهات المذكورة.

وليس يمكن أن يكون شيء من الصناعات يفيد الزيادة من^(١٣) جانب واحد^(١٤)، ^(١٥)إلا وهو^(١٥) يوجب النقصان من جانب^(١٦) آخر، مثلاً: الحداد إذا أخذ قطعة من الحديد وأراد أن يزيد في^(١٧) طولها، فلا بد

(١) ج: ونمائه.

(٢) ج: وللبدن.

(٣) ر وم وج: عقدة.

(٤) في ر وم: عقدتين، والصواب المثبت.

(٥) سقطت من ج.

(٦ - ٦) في س: العناصر المتسارعة إلى الانفكاك. وفي ر: العناصر المختلفة المتنازعة.

(٧) سقطت من ر وم وج، وفي س: المتسارعة.

(٨) في الأصل: من، والمثبت عن س.

(٩) ر وم: بالبعض. وفي س: في البعض، وفي ج: سقطت من بعض.

(١٠) ر وم: هوائيًا.

(١١) سقطت من ر.

(١٢) م وج: المتغذي.

(١٣) ر وم: في.

(١٤) سقطت من ج.

(١٥ - ١٥) في الأصل: وهو لا، والمثبت عن س ور.

(١٦) سقطت من ج.

(١٧) ر: من.



وأن ^(١) ينقص عرضها أو ثخنها ^(١)، أو ^(٢) يحتاج ^(٣) أن يضم ^(٤) إليها ^(٥) قطعة أخرى ^(٦) أجنبية من خارج، فأما ^(٧) القوى النباتية ^(٨) فهي التي تنفذ ^(٩) الغذاء في باطن الجسم ^(١٠) وتجعلها ^(١١) شبيهة ^(١٢) بها ^(١٣)، وتزيد ^(١٤) في جوهر الأعضاء ^(١٥) في جهاته ^(١٦) الثلاثة ^(١٧)، فأشبه الأشياء بتأثير ^(١٨) القوى النباتية ^(١٩)، فإن ^(٢٠) النفث ^(٢١) سبب / [٣ ب] لأن ينفخ ^(٢٢) الشيء ويصير ^(٢٣)

(١ - ١) ر: ينقص عرضها وثنخها، وفي الأصل: ينتقص ثخنها وعرضها. وفي ب: ينقص ثخنها وعرضها، والمثبت عن س.

(٢) في س وم: و.

(٣) في س ور: ويحتاج إلى، وفي ج: أو يحتاج إلى.

(٤) ب: ينضم.

(٥) المثبت عن ب وج، وفي باقي النسخ: إليه.

(٦) سقطت من م.

(٧) ر وم: وأما.

(٨) ج: النامية.

(٩) ج: تتغذى.

(١٠) ر وم وب وج زيادة: المتغذى.

(١١) ب: وتحيلها، وم: وتجعله.

(١٢) ر وم: وتجعله شبيهاً. وفي ب وج: شبهه، وسقطت من س.

(١٣) ج: به.

(١٤) المثبت عن ب، وفي كل النسخ: ويزيد.

(١٥) ب: الغذاء.

(١٦) في س ور وم وب وج: جهاتها.

(١٧) ب وج: الثلاث.

(١٨) ر: وبتأثير.

(١٩) في س وب زيادة: النفث.

(٢٠) سقطت من ر وم وج.

(٢١ - ٢١) ب: أن ينفخ.

(٢٢) في هامش نسخة ر تصحيح للعبارة تقول: «لعله هكذا: لأن النفخ في الشيء سبب لأن يصير».



بحسب المقدار أزيد ممّا^(١) كان في جميع الجهات، فالنفاثات في العقد: هي القوى النباتية.

ولمّا كانت العلاقة بين النفس الإنسانية والقوى النباتية بواسطة القوى^(٢) الحيوانية، لا جرم قدّم ذكر^(٣) القوى الحيوانية على القوى النباتية، وبالجملّة: فالشر^(٤) اللازم من هاتين القوتين في جوهر^(٥) النفس، استحكام علائق^(٦) البدن، وامتناع^(٦) تغذيها بالغذاء الموافق لها اللائق بجوهرها، وهو: الإحاطة بملكوت السماوات والأرض، والانتقاش بالنقوش^(٧) الباقية.

- وقوله ﷻ: ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ عني به النزاع الحاصل بين البدن وقواها كلها،^(٨) أو بين النفس^(٨)، فإنّه لمّا أشار أولاً إلى الشرور اللازمة من^(٩) التقدير^(١٠)، ثم أشار إلى^(١١) التفصيل، وبدأ بالشرور^(١٢) اللازمة من القوى الحيوانية، ثم من القوى النباتية،^(١٣) ثم من القوى الإنسانية^(١٤)، ثم من^(١٤)

(١) ب: عما.

(٢) سقطت من ر وم، وفي ج: بواسطة قوى.

(٣) سقطت من س.

(٤) ب: الشيء، وسقطت من م.

(٥) في هامش نسخة ر: لجوهر، وفي م: من جوهر، وفي ج: في جواهر.

(٦ - ٦) في الأصل: النفس وامتناعها، وفي ب: وامتناعها، والمثبت عن س ور.

(٧) في الأصل: نقوش، وفي ج: النفوس، والمثبت عن س ور.

(٨ - ٨) سقطت من ب، وفي ج: والنفس.

(٩) ج: هي.

(١٠) في س وب وم: التغذي، وفي ج: المتغذى.

(١١) سقطت من س.

(١٢) في الأصل وب وج: من الشرور، والمثبت عن س ور.

(١٣ - ١٣) سقطت من س وب.

(١٤) سقطت من ب وم.

البدن من^(١) حيث له القوتان شيء آخر، وبينه وبين النفس نزاع آخر، وذلك النزاع هو الحسد الناشئ^(٢) بين آدم^(٣) وإبليس^(٤)، وهو الداء العضال^(٥)، أمره بالاستعاذة^(٦) ^(٧) بالمبدأ الأول منه أيضًا^(٧).

- فهذه السورة دالة^(٨) على^(٩) كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي، وأنه^(١٠) مقصود بالعرض لا بالذات، وأن المنبع للشرور بحسب النفس الإنسانية هو القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن، وإذا كان ذلك وبالألها وكلاً عليها، فما أحسن حالها^(١١) عند الإعراض عن ذلك / [٤أ]، وما أعظم لذاتها^(١٢) بالمفارقة عنه إن كانت تفارقه^(١٣) بالذات وبالعلاقة بجميع الحالات^(١٤).

(١) في ب: فمن.

(٢) المثبت عن ر، وفي الأصل: المتشئ، وفي م وج: المنشأ، وفي ب: المتنازع.

(٣) ج: زيادة حرف: (ع) إشارة إلى عليه السلام.

(٤) في ب زيادة: عليه اللعنة.

(٥) في س ور وم: المعضل.

(٦) ج زيادة: منه أيضًا.

(٧ - ٧) في ب سقط من هنا وحتى نهاية السورة. وفي ج: سقطت جملة (بالمبدأ الأول منه أيضًا).

(٨) في ر زيادة: بواسطة الفعال على.

(٩) سقطت من الأصل، والمثبت عن م.

(١٠) في الأصل: فإنه، والمثبت عن س ور.

(١١) سقطت من م.

(١٢) م: لذتها.

(١٣) ر وم: مفارقة، وفي ج: بفارقة.

(١٤) ر وم: الكمالات.



- رزقنا الله التجرد التام والتأله الكامل^(١).

^(٢)والحمد كله لواهب العقل، والصلاة على خير خلقه محمد، وآله وأصحابه. تمت الرسالة^(٣).

* * *

(١) في ر زيادة: تم بعون الرب المتعال.

(٢ - ٢) في الأصل زيادة كلمة: بلغ. وقد سقطت هذه العبارة من س وم، وفي ر: تم بعون الرب المتعالي. وفي ج: بحق النبي وآله ص.



/ [٦١] بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ قد ذكرنا أن الرب^(١) عبارة عن التربية، والتربية^(٢) [إشارة إلى^(٢)] تسوية المزاج، فإن الإنسان لا يوجد ما لم يستعد البدن له، وذلك الاستعداد^(٣) إنما يحصل^(٣) بتربية لطيفة، وتمزيج لطيف يقصر العقول^(٤) عنه، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ [الحجر: ٢٩].

فأول الدرجات هو التربية بتسوية المزاج، فأول نعم الله تعالى على الإنسان المعين هو أن رباه بواسطة أن سوى مزاجه، ثم^(٥) بعد التربية أعطاه^(٦) القهر^(٧) والغلبة، وذلك بأن أفاض عليها نفساً ناطقة، وجعل أعضاء البدن بما فيها من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكر^(٨) والسمع والبصر والشم والذوق واللمس والشهوة والغضب والجماع، والقوى المحركة للعضلات، والقوى النباتية والغاذية^(٩)، وشعبها من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة، والقوى^(١٠) المنمية والمولدة^(١١)، وبالجمله: القوى النباتية والحيوانية مع اختلاف أحوالها/ [٦١ ب] وتباين متعلقاتها

(١) في الأصل: الربوبية، والمثبت عن س ور.

(٢ - ٢) في الأصل: عبارة عن، والمثبت عن س ور.

(٣ - ٣) في س: لا يحصل إلا، وفي ر: المتصل لا يحصل إلا.

(٤) في الأصل: العقل، والمثبت عن باقي النسخ.

(٥) سقطت من ج.

(٦) لم ترد في الأصل وس، والمثبت عن ر وم.

(٧) في الأصل وج: بالقهر، والمثبت عن س وم ور.

(٨) في الأصل وج زيادة كلمة: الذكر، والمثبت عن باقي النسخ.

(٩) في الأصل وج وم ور: من العادية، والمثبت عن س.

(١٠) لم ترد في الأصل، والمثبت عن س وم ور.

(١١) في ر: القوى المولدة.



وتشعب مأخذها، صارت مقهورة تحت تدبير النفس الناطقة الروحانية الشريفة الكاملة.

فلَمَّا سَوَّى المزاج أولاً جعله مقهوراً للنفس ثانياً، وهو بحسب ذلك ملك مطلق، أي^(١)؛ يملك تفويض تدبير البدن إلى النفس، فإن المالك يملك ثم^(٢) بعد ذلك تصير النفس مشتاقة بجوهرها إلى الاتصال بتلك المبادئ المفارقة، والعكوف على بساط قربها^(٣)، وملازمة^(٤) حضرتها، والابتهاج بمشاهدتها، والاستئناس بالقرب منها، وذلك الشوق الحاصل^(٥) الثابت في جبلتها الحاصلة في غريزته، يحمله^(٦) في الطلب والحث على أن يكون دائم التضرع^(٧) إلى تلك^(٨) المبادئ في أن تفيض عليها شيئاً من تلك الجلايا المقدسة، إما بواسطة حركات عقلية انتقالية إن كانت نفسه عقلاً بالملكة، أو^(٩) عند الاستعانة بالقوى الباطنة^(١٠) وتمزيج^(١١) صورها ومعانيها وتحريكها أنواعاً من الحركات بحسبها تستعد لقبول الفيض، وكل ذلك عبادات^(١٢) صارت منها لتلك المبادئ، فتصير النفس في هذه الدرجة^(١٣) متعبدة، وتلك المبادئ معبودة، والإله هو المعبود.

(١) في الأصل: إذ، والمثبت عن س وم ور.

(٢) في ر: ثم يملك ثم بعد ذلك.

(٣) في س: قوتها.

(٤) في ر: ملاحظة.

(٥) الزيادة عن س وم ور.

(٦) كذا في الأصل ور، وأما في س: وبالجمل.

(٧) كذا في الأصل ور، وفي باقي النسخ: دائماً بالتضرع.

(٨) لم ترد في الأصل، والمثبت عن س وم ور.

(٩) في س: و.

(١٠) كذا في الأصل وج ود ور، وأما في س: الناطقة.

(١١) كذا في الأصل وم ور، وفي ج: تمزيج، وفي د: ويخرج، وفي س: تمزج.

(١٢) في د: عبادة.

(١٣) في الأصل: الدرج، والمثبت عن النسخ الأخرى.



فإذن^(١) لتلك المبادئ^(٢) أسام^(٣) بحسب كل وقت^(٤): فالاسم الأول بحسب تكون^(٥) المزاج هو^(٦) الرب، والاسم^(٧) الثاني بحسب فيض النفس هو الملك، والاسم^(٨) الثالث بحسب شوق النفس هو^(٩) الإله، وههنا انتهى^(١٠) درجات أصناف المتعلقات^(١١) بين المبادئ والنفوس، وهذا [٦٢ أ] المبدأ هو المبدأ^(٩) الواهب للصور، المدبر لِمَا تحت كرة القمر.

ولمَّا بَيَّنَّ^(١١) كيفية الاستعادة بالمبدأ الأول في السورة الأولى، وهو المبدأ للانفلاق^(١٢)، أي^(١٣): المبدأ للوجود؛ بَيَّنَّ^(١٤) كيفية دخول الشر في التقدير^(١٥) هناك، ففي هذه السورة بَيَّنَّ كيفية الاستعادة بالمبدأ القريب الواهب للصور وبَيَّنَّ تلك الدرجات.

(١) في الأصل ود وج: فإن، والمثبت عن س وم.

(٢) سقطت من م ور.

(٣) في الأصل وم ود وج ور: أسامي، والمثبت عن س.

(٤) في الأصل: الوقت، والمثبت عن س وم ود وج ور.

(٥) في ر: تلون.

(٦) سقطت من الأصل وم ود ور، والمثبت عن س.

(٧) سقطت من الأصل ود، والمثبت عن س وم.

(٨) سقطت من الأصل ود، والمثبت عن س وم.

(٩ - ٩) من قوله: الإله، وحتى بداية: الواهب للصور، سقط من د.

(١٠ - ١٠) في ر: أصناف درجات المتعلقات.

(١١) في الأصل ود: تبين، والمثبت عن باقي النسخ.

(١٢ - ١٢) في الأصل: مبدأ الانفلاق، والمثبت عن س وم ود ور. وقد سقط من س من قوله:

كيفية الاستعادة، وحتى بداية قوله: أي: المبدأ للوجود.

(١٣) سقطت من ر.

(١٤) في الأصل وم ود ور: وبين، والمثبت عن س.

(١٥) في الأصل ود وب: تقديره، والمثبت عن س وم ر.



- قوله تعالى: ﴿ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ ﴾ هو القوة التي توقع الوسوسة، وهي القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة^(١) للنفس الحيوانية، ثم إن حركتها تكون بالعكس، فإن النفس^(٢) وجهها^(٣) إلى المبادئ المفارقة، فالقوة المتخيلة إذا جذبتها^(٤) إلى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك القوة تخنس؛ أي: تتحرك^(٥) بالعكس، وتجذب النفس الإنسانية إلى العكس، ولهذا^(٦) يكون^(٧) خناساً.

- قوله تعالى: ﴿ الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ﴾ معناه: أن الخناس هو القوة المتخيلة إنما يوسوس في^(٨) الصدر الذي هو^(٩) المطية الأولى للنفس، لما ثبت^(٩) أن المتعلق^(١٠) الأول للنفس الإنسانية هو القلب، وبواسطته تنبعث^(١١) القوى في سائر الأعضاء، فتأثير^(١٢) الوسوسة أولاً في الصدور^(١٣).

(١) في س: مستعملاً، وفي د: مستعمل.

(٢) سقطت من س ور، وفي م: فإن له.

(٣) في د: وجهتها.

(٤) في د ور: أخذتها.

(٥) في س وم ور: تحرك، وفي د: يتحرك.

(٦) في الأصل وم ود ور: فلهاذا، والمثبت عن س.

(٧) في الأصل ود: إما أن يكون، وفي س وج: ما يكون، والمثبت عن م ور.

(٨ - ٩) في الأصل ود وج: الصدور التي هي، وفي م ور: صدور الذي هو، والمثبت عن س.

(٩) في الأصل وج: قد ثبت، وفي د: ما قد ثبت، والمثبت عن باقي النسخ.

(١٠) في د: المتعلقات.

(١١) في الأصل: تثبت، وفي م: تتشعب، وفي ج ود: ثبت، والمثبت عن س ور.

(١٢) في م: فتؤثر، وفي ر: فتأثر.

(١٣) في س: المبدأ.



- ثم قال تعالى: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ الجن هو الاستتار، والناس^(١) هو الاستئناس، فالأمور المستترة^(٢) هي الحواس الباطنة، والمستأنسة هي^(٣) الحواس الظاهرة.

- فهذا الذي يبلغ إليه العقل في هاتين السورتين، والله تعالى أعلم^(٤) بحقائق كلماته وغايات أسرارته^(٥) وإشاراته، وجعلنا من أهله، آمين يا رب العالمين^(٥).

* * *

-
- (١) في الأصل ود: الإنس، والمثبت عن س وم ور.
- (٢) في س: المستنيرة.
- (٣ - ٣) سقط من د قوله: «هي الحواس الباطنة والمستأنسة هي».
- (٤ - ٤) في الأصل: بأسراره وحقائقه، وفي ج: بأسرار كلامه، وفي م: بحقائق كلامه وغاية أسرارته وإشاراته، وفي د: بأسراره، والمثبت عن باقي النسخ.
- (٥) في الأصل: زيادة عبارة: قوبل والله الحمد. وفي س زيادة: كتبه المذنب السيد عبد الله المعروف بهاشم... في أواسط ذي الحجة سنة (١١٦٤هـ). وفي ر: والله أعلم بحقائق كلامه وغاية أسرارته وإشاراته. وفي م زيادة: تمت بقلم العبد الفقير مصطفى عفا الله تعالى عنه وعن جميع المسلمين (١٣١٧هـ). وفي د: جعلنا الله من أهل ذلك لأنه الجواد الوهاب، وإليه المرجع والمآب، للشيخ أبي علي بن سينا عفي عنهما. وزاد الكاتب: الحمد لله على التمام، والصلاة على نبيه محمد سيد الأنام، وعلى آله العظام، وصحابته الكرام، فهذه رسائل شتى نظمها في سلك الترتيب أفقر الوري مصطفى كاتباً بالمحكمة الكبرى في مدينة سلانيك المحروسة في أواخر صفر الخير من شهور خمس وثمانين وألف، جعله الله تعالى منتظماً الأحوال بأحسن النظام وأكملها في دار الآخرة والدنيا، آمين، وقد تم بعون الله تعالى سنة (١٢٤٤هـ).

خامساً

تفسير آية فصلت: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]

المبحث الأول

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا

• صحة نسبة المخطوط للمؤلف، تفسير آية الدخان (فصلت): أورده قناتني ضمن مؤلفات ابن سينا باسم: تفسير سورة ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(١).

• وهناك نسخ عديدة للمخطوط نسبتها لابن سينا، وكل النسخ التالية المعتمدة في التحقيق نسبتها لابن سينا:

أ - راغب باشا (١٤٠) [١٤٦٩/ مجموع].

ب - نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمان وثلاثين رسالة، من (ص: ٤٢٧ ب - ٤٢٨ أ).

ج - يوجد نسخة من هذا التفسير حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا وكتبه الأخرى، بعنوان: التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.

* * *

(١) جورج شحاتة قناتني، مؤلفات ابن سينا، ص: ٢٦١.

المبحث الثاني

وصف المخطوطات والنسخ المعتمدة في التحقيق

• النسخة الأولى:

هي موجودة في مكتبة راغب باشا (Ragib Pasa) / السليمانية، ورقمها: (١٤٦٩) فاتح^(١). ورمز إليها في التحقيق ب: ر.

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: مجموعة ابن سينا، وضمنها: تفسير سورة الفلق، تفسير سورة الناس.

٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قدس الله نفسه.

٣ - النسخ: وجدت هذه العبارة في آخر المخطوطة: «كتبه الراجي رحمة ربه» من غير ذكر الاسم.

٤ - تاريخ النسخ: سنة ثمانمئة وثلاث وستين هجرية.

٥ - الخط: نسخي.

٦ - الأوراق: (٣) [ص: اب حتى ٢ب].

٧ - الأسطر: (٢١).

(١) نقلاً عن فهرس: دفتر كتابخانه راغب باشا، دار السعادة، ١٣١٠هـ.



٨ - المقاس: الجلد: (١٢×٢١) سم، ولون الجلد أحمر غامق ومزخرف ومذهَّب الأطراف. أما طول الصفحة وعرضها: (١٢×٢١) سم، وأما الكتابة فطولها وعرضها: (٧,٥×١٣,٥) سم. وقد أحيط المكتوب بخط ثخين مذهب، والصفحة الأولى مزخرفة ومذهَّبة بالذهب واللون الأزرق. ويضع الناسخ خطأ باللون الأحمر تحت الكلمة المراد شرحها.

- ويوجد مع هذا المخطوط مخطوطات أخرى حسب الآتي:

أ - تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...﴾، للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن سينا، (ص: ١ ب حتى ٢ ب).

ب - تفسير سورة الناس، لابن سينا (ص: ٤٠ أ - ٤٥ أ).

ج - حاشية الدواني على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، (ص: ٤٥ أ - ٥١ ب).

د - تفسير سورة الفلق (ص: ٥٢ أ - ٥٤ أ).

هـ - رسالة في فواتح السور الكريمة، للشيخ ابن سينا رحمته الله، (ص: ٥٤ أ - ٥٧ أ).

وتحتوي هذه المجموعة أيضًا على تفاسير آخر لسورة الإخلاص والناس وفواتح السور وسورة الكافرون لمؤلفين عديدين، ورسالة في معاني المتشابهات للرازي.

وتحتوي هذه المجموعة أيضًا على موضوعات أخرى، مثل: شرح فصوص الحكم للفارابي، ورسالة في كلمة التوحيد لمولانا جامي، وحاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا لجلال دواني^(١).

(١) انظر: دفتر كتابخانه راغب باشا، دار السعادة، ١٣١٠هـ.

• النسخة الثانية:

نسخة نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، وهي ضمن مئة وثمانٍ وثلاثين رسالة. وقال في الفهرس: إنها مئة وأربع وأربعون رسالة، وهي من (ص: ٤٢٧ ب - ٤٢٨ أ). ورقم المايكرو فيلم هو (١٣٦٢).

- وصف المخطوطة:

١ - العنوان: رسالة في تفسير الآية الكريمة، للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا.
٢ - المؤلف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا البخاري رحمته الله.

٣ - النسخ: لم أجده.

٤ - تاريخ النسخ: لم أجده.

٥ - الأسطر: (٣٧).

٦ - المقاس: الجلد: لم أجده.

٧ - الخط: النسخ.

٨ - السماعات والإجازات والمقابلات والتملكات: كتب في بدايتها: وقف السلطان الأعظم والخاقان المعظم السلطان ابن السلطان أبو المحامد عثمان خان ابن السلطان مصطفى خان، دامت رسائل مكرمه مؤلفة، ووسائل معدلته مشرقة، وأنا الفقير الحاج إبراهيم حنيف المعني بأوقاف الحرمين المحرمين غفر الله لهما. ولم أجد فيها سماعات ولا إشارة إلى أنها قوبلت.

كتبت العناوين باللون الأحمر، وكذلك الآيات القرآنية.

٩ - طريقة رسم الحروف (الإملاء):



أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أول الكلمة في معظم الأحيان، فمثلاً كتبت كلمة: إشارة (إشارة)، بدون همزة على الألف.

وأما الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت، مثل: كلمة: ساير (سائر)، وحقائق (حقائق).

وأما الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان، مثل كلمة: الماء. ومن طرائق تلك العصور في كتابة الألفات الملحقة بها همزة أن يضعوا فوق الألف علامة مد (~) فهم هكذا يكتبون كلمة (الأشياء).

ب - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المعجمة.

١٠ - عدد أوراق هذه المخطوطة هو صفحتان: (٤٢٧ ب - ٤٢٨ أ).

وهي ضمن مئة وثمانٍ وثلاثين رسالة، وقال في الفهرس: إنها مئة وأربع وأربعون رسالة، تبدأ من ورقة رقم: (١١ أ)، وتنتهي ورقة رقم: (٥٧٩ أ).

• النسخة الثالثة (المعتمدة في التحقيق):

نسخة مطبوعة حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا في التفسير كالإخلاص والمعوذتين، وكتب أخرى لابن سينا بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا»، من ص: ٨٩ - ٩٣، وقد اعتمد في تحقيق هذه السورة على ثلاث نسخ مخطوطة، ونسخة مطبوعة:

- الأولى: نسخة نور عثمانية (٤٨٩٤)، وهي صفحة واحدة برقم (٣٤)، وكتبت بخط النسخ.

- والثانية: النسخة الموجودة في (حميدية)، ورقمها (١٤٤٨)، وهي ثلاث صفحات تبدأ من ص: ١٥، وكتبت بالخط الفارسي.

- والنسخة الثالثة: في (أحمد الثالث)، ورقمها: (٣٤٤٧)، وهي صفحتان تبدأ من (ص: ١٩)، وكتبت بالخط الفارسي.



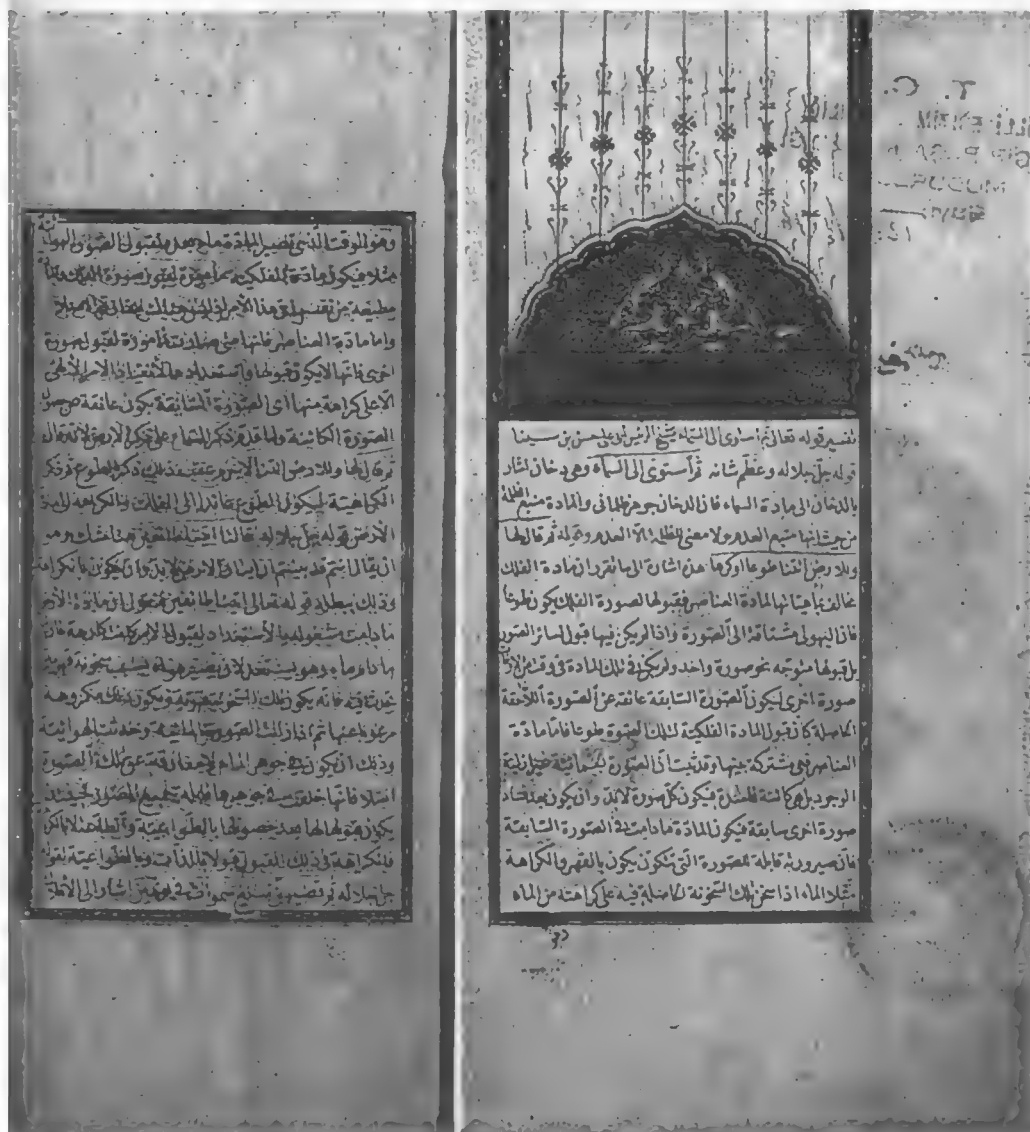
• النسخة الرابعة:

هي النسخة المطبوعة الموجودة ضمن: «هداية الحكمة»^(١) من (ص: ٢٩٦) حتى (٢٩٨).

- وقد اعتمدت على نسخة حسن عاصي في التحقيق؛ لأنها قورنت بأربع نسخ، وأضفت في المقارنة نسختين أخريين، وهما: راغب باشا، ونور عثمانية، فكان النص قورن بست نسخ.

* * *

(١) صدر الدين الشيرازي، هداية الحكمة، طبعة حجرية، طهران.



لوحة رقم (٢)

الصفحة الأولى والثانية من النسخة الموجودة في راغب باشا

المبحث الرابع

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات في الأصل المخطوط، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

❖ ❖ الآيات القرآنية.

(١١) ما بين رقمين أو قوسين () يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

١ - الأصل: النسخة التي حققها د. حسن عاصي، ونشرها ضمن مجموعة من تفاسير ابن سينا وكتبه الأخرى، بعنوان: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا».

٢ - ر: وهي نسخة راغب باشا (١٤٠) [١٤٦٩/ مجموع].

٣ - ن: وهي نسخة نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمانٍ وثلاثين رسالة، من (ص: ٤٢٧ ب - ٤٢٨ أ).

• ثالثاً: النص المحقق لتفسير آية فصلت: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾:

(تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ...﴾
للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا)^(١)

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- قوله جَلَّالَهُ وَعَظَمَ شَأْنَهُ وَعَزَّ أَسْمَاؤُهُ^(٢): ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١] أشار بالدخان إلى مادة السماء، فإن الدخان جوهر ظلماني، والمادة منبع الظلمة من حيث إنها منبع العدم، ولا معنى للظلمة إلا العدم.
- وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت: ١١] هذا إشارة إلى ما تقرر أن مادة الفلك مخالفة^(٣) بماهيتها لمادة العناصر، فقبولها لصورة الفلك يكون طوعاً؛ فإن الهيولى مشتاقة إلى الصورة.

وإذا لم يكن فيها قبول لسائر الصور بل قبولها متوجه نحو صورة واحدة، ولم يكن في تلك المادة في وقت من الأوقات صورة أخرى لتكون الصورة السابقة عاتقة عن الصورة^(٤) الحاصلة، كان قبول المادة الفلكية لتلك الصورة طوعاً.

فأما مادة العناصر فهي مشتركة بينها، وقد ثبت أن الصورة الجسمانية غير أزلية الوجود، بل هي كائنة فاسدة، فتكون كل صورة لا بد وأن تكون بعد

(١) في ن: تفسير الآية الكريمة، للشيخ الرئيس علي بن سينا، بسم الله الرحمن الرحيم، قوله جَلَّالَهُ.

(٢) في م: قوله عَظَمَ، والمثبت عن ن ور.

(٣) في ر: مخالف.

(٤) في ر إضافة: اللاحقة.



فساد صورة أخرى سابقة، وتكون المادة ما دامت في الصورة السابقة؛ فإن صيرورتها^(١) قابلة للصورة التي تتكون^(٢) بالقهر والكراهة.

مثلاً: الماء إذا سخن، فتلك السخونة الحاصلة فيه تكون على كراهة^(٣) من الماء، وهو الوقت الذي يصير^(٤) المادة (مأمورة بقبول)^(٥) الصورة الهوائية مثلاً، فتكون المادة الفلكية مأمورة بقبول صورة الفلك، والمادة مطيعة من نفسها في هذا الأمر؛ إذ ليس هناك معاوذة^(٦) أصلاً.

وأما مادة العناصر فإنها^(٧) متى صارت مأمورة بقبول^(٨) صورة أخرى، فإنها لا تكون (مطيعة، بل يكون)^(٩) قبولها واستعدادها لانقياد الأمر الإلهي على كراهة منها، أي: من^(١٠) الصورة السابقة تكون معاوذة^(١١) عن حصول الصورة الكائنة.

ولمّا قدم ذكر السماء على^(١٢) الأرض قال: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اأْتِيَا﴾،

(١) في ر إضافة: صيرورته.

(٢) في ر إضافة: يكون.

(٣) في ر: كراهيته.

(٤) في ر: تصير.

(٥) في ر: ماء بعده لقبول.

(٦) في ر: مفارقة.

(٧) في ن: فإنه.

(٨) في ر: لقبول.

(٩) سقطت من ر.

(١٠) سقطت من ر ون، والمثبت عن م.

(١١) في ر: عائقة.

(١٢) في ر إضافة: ذكر.

لا جرم عقب ذلك ذكر الطوع على^(١) ذكر الكراهية^(٢)؛ ليكون الطوع عائداً إلى (الفلك، والكراهية)^(٣) إلى مادة الأرض.

- قوله ﷻ: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ وههنا^(٤) شك؛ وهو: أن يقال: أنتم قد بينتم أن إتيان الأرض لا بد وأن يكون بالكراهية، وذلك يبطله قوله تعالى: ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾.

فنقول: إن مادة الأرض ما دامت مشغولة بالاستعداد لقبول الأمر كانت كارهة؛ فإن الماء ما دام ماء وهو مستعد^(٥) لأن يصير هواء بسبب سخونة قهرته^(٦) تحدث فيه؛ فإنه تكون تلك السخونة قهرته، وتكون ذلك مكروهة ومرغوباً عنها.

ثم إذا زالت الصورة المائية وحدثت (صورة الهواء)^(٧)، فبعد^(٨) ذلك لا^(٩) يكون في جوهر (المادة معاوقة)^(١٠) عن تلك الصورة أصلاً^(١١)، فإنها خلقت في جوهرها قابلة لجميع الصور، فحينئذ يكون قبولها لها بعد حصولها بالطواعية^(١٢) لا بالكراهية، فالكراهية (في مادة العناصر إنما تتحقق حالة

(١) في ر: ثم.

(٢) في ن: إكراهه.

(٣) في ر: الكراهية. وفي نور مادة الأرض.

(٤) في ر: هنا.

(٥) في ر: يستعد.

(٦) في ر: قهرية.

(٧) في ر: وحدثت الهوائية.

(٨) سقطت من راغب وكتب بدلها (و).

(٩) سقطت من راغب وكتب بدلها (أن).

(١٠) في ر: الماء لا مفارقة.

(١١) سقطت من ن.

(١٢) في ن ور إضافة: والطاعة.



الاستعداد؛ وهي زمان الأمر، فأما بعد الحصول فإنه يكون^(١) ذلك القبول قبولاً بالذات والطوعية.

- قوله^(٢) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ أُمَمٍ مِّنْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١٢] إشارة^(٣) إلى^(٤) الكرات الحاملة للكواكب السبعة، وهي سبعة، واليومان^(٥) جزأهما: المادة والصورة.

قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَىٰ أُمَمٍ مِّنْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ إشارة إلى العقول المفارقة التي هي محرركاتها على سبيل التشويق والتعشيق، والله تعالى أعلم بحقائق الأشياء^(٦).
والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد، وآله وصحبه أجمعين.

* * *

(١) سقطت العبارة في ر من قوله: في مادة العناصر، حتى قوله: فإنه يكون.

(٢) في ر: لقوله.

(٣) في ر: أشار.

(٤) في ر إضافة: الأفلاك الحاصلة.

(٥) في ر: واليونان، وهو خطأ.

(٦) إلى هنا انتهت نسخة ر.

سادسا

تفسير آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]

المبحث الأول

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا، ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلت عليها المعتمدة في التحقيق

• كل النسخ الموجودة تنسب هذه المخطوطة إلى ابن سينا، وهما:

أ - النسخة التي أخرجها د. حسن عاصي، من (ص: ٨٤ - ٨٩)، حققها عن نسخة فريدة موجودة في مكتبة يونيفرسيته في إستانبول، ورقمها: (١٤٥٨)، من (ص: ٩١ - ٩٣)، ضمن كتابه: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا».

ب - وهي النسخة التي نشرت ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، لابن سينا، في الرسالة السادسة في «إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»، نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة، من (ص: ١٢٤ - ١٢٨). وقد اعتمدت عليهما في إخراج كل نص على حدة.

* * *

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات في الأصل المخطوط، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.

❖ الآيات القرآنية.

(١١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة فإنه يُكتفى برقم واحد.

/ توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانيًا: الرموز الواردة في الحواشي:

- الأصل: وهما النسختان المختلفتان نصًّا، وهما:

أ - النسخة التي أخرجها د. حسن عاصي، من (ص: ٨٤ - ٨٩)، حققها عن نسخة فريدة موجودة في مكتبة يونيفرسيته في إستانبول، ورقمها: (١٤٥٨)، من (ص: ٩١ - ٩٣)، ضمن كتابه: «التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا».



ب - وهي النسخة التي نشرت ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، لابن سينا، في الرسالة السادسة في «إثبات النبوت وتأويل رموزهم وأمثالهم»، نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة من (ص: ١٢٤ - ١٢٨). وقد اعتمدت عليهما في إخراج كل نص على حدة.

• ثالثاً: النص المحقق لتفسير آية النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]:

- النص الأول:

^(١) بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] أي: جميع أهل السموات والأرضين، والسموات والأرضون أنفسهما، بل كل ممكن من الممكنات الموجودة، وكل ذرة من الذرات الموجودة، منورة موجودة بنور وجوده تعالى لا بانفصال شيء من الوجود عنه تعالى كما توهم، وهو زيغ وضلال، بل بارتباطه إلى ذاته تعالى، ولهذا لو انفك في آن من الآنات ممكن موجود عن هذا الارتباط لانعدم، كما تشاهد بعض انعدام الأشياء في مرأى العين.

فهو - أي: وجوده تعالى - منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شيء منها^(٢)؛ فجميعها بحيث لو اهتمدوا إلى طريق مستقيم فليس ذلك إلا بنور وجوده تعالى؛ فالله تعالى هادي أهل السموات والأرضين إلى ما يحتاجون إليه فيما هو مصالح دينهم ودنياهم.

(١) أخذت هذه النسخة عن النسخة التي أخرجها د. حسن عاصي من (ص: ٨٤ - ٨٩)، حققها

عن نسخة فريدة موجودة في مكتبة يونيفرسيته في إستانبول، ورقمها: (١٤٥٨)، ضمن كتابه:

«التفسير القرآني والفلسفة الصوفية في فلسفة ابن سينا».

(٢) قد توحى هذه العبارة عقيدة الحلول الباطلة.



ويمكن أن يقال: معناه: الله تعالى مدلول السموات والأرض، فإنها كلها تدل على وجوده وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه، كما يصح أن يقال فيه: الله منور السموات والأرض بأن يجعل النور بمعنى المنور والمزین، فزین الله السموات، ونورها بالعرش والكرسي واللوحي والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى والبيت المعمور والمقامات العالية الرفيعة من الجنات وغيرها، بالكروبيين والروحانيين والحافين حول العرش والصابين، وبجبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، وتسبيح المسبحين، وتقديس المقدسين، وركوع الراكعين، وسجود الساجدين، وتلاوة التالين، وزين الأرض بالكعبة وبيت المقدس، وبالمسجد الأقصى الذي هو مسجده والذي قد نازل الله تعالى حوله بملاسة الأنبياء والأولياء الكاعين واستقرارهم فيه، وفيه صور إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام، وبكثرة [أ٧] المياه والأشجار والأطعمة والثمار اللاتي تنتفع بها الأمصار، ولوجود الأئمة المعصومين، وبهدايتهم المتقين، وبالعلماء والمتعلمين، وبطلبية الحجاج والمعتمرين، وبتكبير الغزاة والمرابطين، وتصحيح القانتين المستغفرين، وحنين العارفين المشتاقين، وببكاء العصاة النادمين، وفي الأخير تأمل يندفع بأدنى ملاحظة كما لا يخفى.

- قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوفٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ إلى آخر الآية... أي: صفة نور الله تعالى وقصته، وتلويحه ببيان وتوضيح ككوة ما لها نافذة، فيها سراج، يكون هذا السراج في زجاجة صافية من أصفى زجاج، بحيث يكون قد أوقد هذا السراج من أصفى زيت يكون فيه.

والمراد بالمشكاة: جوف حضرة قدوة الأنبياء المعزز والمعلل والمكرم المجتبي محمد المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم.

والمراد بالزجاجة: قلبه المبارك المصفى من كل شوب وريب.



والمراد بالمصباح: نور العلم والإيمان الذي قد ملأه الله تعالى بإفاضته فيه. فعلمت أنه قد اجتمع في هذه المشكاة نور السراج الملبس إلى ضوء الزجاجاة، المقترن على نور الزيت، المصفى من كل دنس وخبث، فصار ذلك نورًا على نور، فاجتمعت في هذه المشكاة هذه الأنوار، فكانت كأنور ما يكون.

- وقوله تعالى: ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ أي: تكون هذه الزجاجاة مشبهة في نورها وتلألئها ولمعانها بكوكب دري يكون لكثرة ضوئها ولمعانها بحيث يتجاوز ضوءه ويتعداه، وكأنه أراد بالكوكب هذا ما هو أعظم منها نورًا وضياء كالشمس، لأنها أنور من باقي الكواكب.

ويحتمل أن يراد به بعض من أعظم كواكب القدر الأول أو غيره من الكواكب الأخر، كالزهرة أو باقي الخمسة المتحيرة، أو أي كوكب من الكواكب مطلقًا بعدما كان متصفًا بالدرر. ولك أن تعتقد أن المراد بالدرري المنسوب على الدر لكثرة تلألئه وضياؤه فيما بين الحبات.

- قوله: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ أي: يكون هذا المصباح موقدًا، أو تكون تلك الزجاجاة موقدة من شجرة مباركة. ويمكن أن يراد بالشجرة ههنا جسم حضرة رسول الله ﷺ، وجثته وبدنه، فإنه شجرة مباركة في أعلى البركة واليمن، وزيتونة؛ بدل من الشجرة المباركة، وهي إشارة إلى خلوه وعرائه عن الخبث والكدورة؛ فإن دهن الزيت دخان ومحموم كسائر الأدهان.

- قوله تعالى: ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ أي: ليست هذه الشجرة المباركة الزيتونة من الشرق وحده، وليست من الغرب وحده، بل هي شرقية غربية. وهذه القوة كناية عن نور دينه وتلألؤ ملته، قد وصل إلى شرق العالم وغربه، لا مختص ببلاد شرقية؛ ولا ببلاد غربية، قد انتشر صيت الإسلام في جميع البلاد والقرى غربيًا وشرقيًا.

- قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُنَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ أي: يقرب في حقبة دينه ﷺ ثابتة ظاهرة باهرة من غير احتياج إلى استدلال وبرهان؛ فمن كان له قلب فهو شهيد إلى حقيقته من غير أن يظهر معجزة، أو من غير أن يستدل بدليل وبينة.

- وقوله تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ معناه ظاهر ممّا ذكرنا، فلا احتياج إلى الإعادة.

- قوله تعالى: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ أي: إن الله تعالى هو الهادي للعباد إلى الإيمان والإسلام، ويرشدهم إلى طريق الصواب والرشاد. ومن يرى هذا الطريق هو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ومن تقاعد عنه فقد تعامى نور بصره وكلّ ضوء بصيرته، فجعل من الفئة الباقية، ونعوذ بالله من النفوس الطاغية.

فمن أراد الله أن يفوز إلى هذه السعادة فيريه محمدًا صلى الله تعالى عليه وسلم، فيصل إليه بسعادة الأولية، ومن لم يرد الله تعالى أن يفوز إليه يجعل صدره ضيقًا حرجًا فلا يصل إليه بشقاوته السرمدية.

- قوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ﴾ أي: يبين الله تعالى / [أ٨] تلك الأمثال اللائي فيها مصلحة للعباد.

- قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ أي: علمه محيط بجميع طبائع الأشياء من الأزل إلى الأبد، فلا صغيرة ولا كبيرة ولا مثقال ذرة في السموات وفي الأرض خارجة عن علمه تعالى، فهو بكل شيء محيط.



- النص الثاني:

- كان^(١) أول ما سألتني عنه ما بلغ محمد ﷺ عن ربه ﷻ: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكَوْفٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: ٣٥].

فأقول: النور: اسم مشترك لمعنيين: ذاتي ومستعار. والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطاطاليس. والمستعار على وجهين: إما الخير، وإما السبب الموصل إلى الخير.

والمعني ههنا هو القسم المستعار بكلي في قسميه، أعني الله تعالى خيرا بذاته، وهو سبب لكل خير، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي.

- وقوله: ﴿السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ عبارة عن الكل.

- وقوله: ﴿كَمِشْكَوْفٍ﴾ فهو عبارة عن العقل الهولاني والنفس الناطقة، لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهوية للاستضاءة؛ لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد، والضوء أكثر، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور؛ كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف، وأفضل المشفات الهواء، وأفضل الأهوية هو المشكاة، فالرموز بالمشكاة هو العقل الهولاني الذي نسبته إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور.

(١) أخذ هذا النص من: ابن سينا، الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، (القاهرة: دار العرب للبستاني،



- والمصباح: هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل؛ لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة، ومخرج له من القوة إلى الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة.

- وقوله: ﴿فِي زُجَاجَةٍ﴾ لَمَّا كَانَ بَيْنَ الْعَقْلِ الْهَوْلَانِيِّ وَالْمُسْتَفَادِ مَرْتَبَةً أُخْرَى وموضع آخر نسبة كنسبة الذي بين المشف والمصباح؛ فهو الذي لا يصل في العيان المصباح إلى المشف إلا بتوسط، وهو الممرجة، ويخرج من المسارج الزجاجية؛ لأنها من المشفات القابلة للضوء.

- ثم قال بعد ذلك: ﴿كَأَنَّهُا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ لجعلها الزجاج الصافي المشف لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف.

- ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ يعني به القوة الفكرية التي هي موضوع ومادة للأفعال العقلية، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج.

- ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ الشرق في اللغة حيث يشرق منه النور، والغرب حيث يفقد النور، ويستعار الشرق في حيث يوجد فيه النور، والغرب في حيث يفقد فيه النور، فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل الكلام بناء عليه، وقربه ثلاث ومعادنها، فالرمز بقوله: ﴿لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾، ما أقول: إن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق، فهذا معنى قوله: شجرة لا شرقية، ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، وهذا معنى قوله: ﴿وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾.

- قوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ مدح القوة الفكرية، ثم قال: ولو مسها يعني بالمتصل والإفاضة، وقوله: ﴿نَارٌ﴾ لَمَّا جعل النور المستعار ممثلًا بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه بآلاته وتوابعه، مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة، وهو النار، وإن لم



تكن النار بذى لون في الحقيقة فالعادة العامة أنها مضيئة، فانظر كيف راعى الشرائط، وأيضاً لما كانت النار محيطة بالأمهات مشبهاً بها المحيط على العالم، لا إحاطة سقفية، بل إحاطة تولية مجازية وهو العقل الكلي، وليس هذا العقل كما ظن الإسكندر الأفروديسي، ونسب الظن إلى أرسطو بالإله الحق الأول، لأن هذا العقل الأول واحد من جهة وكثير من حيث هو صور كليات كثيرة، فليس بواحد بالذات وهو واحد بالعرض؛ فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الله الواحد سُبْحَانَهُ^(١).

* * *

)

(١) ثم يتابع في الرسالة شرح قوله تعالى: ﴿وَيَجْلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ مَنِينٌ﴾ [الحاقة: ١٧]،

سابقًا

النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية

المبحث الأول

صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا،
ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلت عليها
المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة

• كل النسخ نسبت المخطوطة لابن سينا بعنوان:

«الرسالة النيروزية في حرف أبجد» أو «رسالة في أسرار الحروف التي في
أوائل السور القرآنية»، أو «رسالة في فواتح السور الكريمة»، أو «النيروزية في
معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية»، أو «رسالة
نيروزية»:

أ - الأكاديمية الأوزبكية 5/367 [xv/2385] - (٤٨ ب - ٤٩ أ) ضمن مجموع
- ١٠٧٥ هـ / ١٦٦٤ م.

ب - راغب باشا، من (ص: ١٥٤) حتى (١٥٧)، [١٤٦٩ / مجموع].

أولها: رسالة في فواتح السور الكريمة للشيخ ابن سينا رَحِمَهُ اللهُ.

أما المعلومات المفصلة عن وصف المخطوط فقد سبقت عند الكلام عن
وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في تحقيق تفسير المعوذتين.



ج - نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن أربع وأربعين ومئة رسالة في مجلد واحد، (صفحتان ونصف) من (ص: ٥٦ ب - ٥٧ ب).

أما المعلومات المفصلة عن وصف المخطوط فقد سبقت عند الكلام عن وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في تحقيق تفسير آية النور.

د - نسخة مطبوعة ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، في الرسالة السابعة: النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية، التي نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة من (ص: ١٣٤ - ١٤١).

* * *

صور عن النسخ المخطوطة

[illegible][illegible]

فان النعم في السبيل لانه

لوحة رقم (١)

تمثل الصفحة الأولى من نسخة راغب باشا

المبحث الثالث

النص المحقق

• أولاً: المصطلحات والرموز المستخدمة في التحقيق:

[] تم استخدام هاتين الحاصرتين لأرقام الصفحات، كما أنها إشارة إلى إضافات المحقق المقترحة.
 ♦ ♦ الآيات القرآنية.

(١ ١) ما بين رقمين يكون لتحديد العبارات المختلفة بين النسخ. وإذا كان الاختلاف في كلمة واحدة، فإنه يُكتفى برقم واحد.
 / توضع داخل النص للإشارة إلى بداية الصفحة في المخطوطة التي اعتمد عليها في المقارنات.

• ثانياً: الرموز الواردة في الحواشي:

- الأصل: وهي نسخة نور عثمانية في إستانبول، ورقمها: (٤٨٩٤)، ضمن مئة وثمان وثلاثين رسالة من ص: (٥٦ ب) حتى (٥٧ ب).
 راغب باشا: وهي نسخة راغب باشا، من ص: (٥٤ أ) حتى (٥٧ أ)، [١٤٦٩/ مجموع].

- المطبوع: وهي النسخة التي نشرت ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، لابن سينا، في الرسالة السابعة: النيروزية، التي نشرتها مطبعة دار العرب للبستاني في القاهرة، من ص: (١٣٤ - ١٤١).



• ثالثاً: النص المحقق: النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في
فواتح بعض السور الفرقانية:

/ [٥٦ب] رسالة نيروزية للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا^(١)

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

- كل^(٢) تنزع به همته إلى خدمة نيروز مولانا الشيخ الأمير السيد أبي بكر محمد بن عبد الله، أدام الله عزه بتحفه وجود بها ذات يده، ولما رغبت في أن أكون واحد القوم، ومتابعاً للسواد الأعظم في إقامة الرسم، وكانت حالي تقعدني عن إهداء تحفة دنيوية تشاكل خزائنه الكريمة، ورأيت الحكمة أفضل مرغوب فيه وأجل متحف به لا سيما الحكمة الإلهية، وخصوصاً ما كان حكماً مليئاً، ثم ما^(٣) كان يكشف سرّاً، وهو^(٤) أغمض أسرار الحكمة والملة، وهو الإنباء عن الغرض المضمن في الحروف الهجائية^(٥) فواتح عدة من السور الفرقانية؛ اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتي النيروزية إليه، فإن أفضل الهدايا^(٦) الهداية، وأشرف التحف الحكمة، ووثقت^(٧) بلطف موقعه من نفس

(١) في راغب باشا: رسالة في فواتح السور الكريمة للشيخ ابن سينا رَحِمَهُ اللهُ .

(٢) في النسخة المطبوعة قبلها مباشرة: قال الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رَحِمَهُ اللهُ : هذه الرسالة في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح بعض السور الفرقانية كثيرة الفوائد، فأقول.

(٣) سقطت من كل النسخ، والمثبت عن المطبوع.

(٤) في المطبوع: (هو) بدون واو.

(٥) في كل النسخ: الجائية، والمثبت عن المطبوع.

(٦) سقطت من المطبوع.

(٧) في الأصل: ووثقب، والصواب عن راغب باشا.

مولاي الشيخ الأمير السيد^(١) أدام الله عزه، وألّفتُ هذه الرسالة مقسومة إلى فصول ثلاثة^(٢):

الفصل الأول: في رتب^(٣) الموجودات، وفي الدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها.

الفصل الثاني: في الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها.

الفصل الثالث: في الغرض.

- الفصل الأول: في ترتيب الموجودات، والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها^(٤):

(واجب الوجوب هو: مبدع المبدعات)^(٥)، ومنشئ الكل، وهو ذات لا يمكن أن يكون متكثرًا أو متغيرًا^(٦) أو متحيزًا أو متقومًا بسبب في ذاته أو مباين لذاته، (ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد إياه وقوامه)^(٧)، فضلاً عن أن يكون مستفيدًا عن وجود غيره وجوده، بل هو ذات، هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض^(٨)، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، من غير أن

(١) زيدت من المطبوع، وسقطت في باقي النسخ.

(٢) في المطبوع: ثلاثة فصول.

(٣) في راغب باشا: ترتيب.

(٤) في الأصل: في الوجود. والمثبت عن راغب باشا والمطبوع.

(٥) في الأصل: (وهو جل وعلا مبدع الأول)، وفي راغب باشا: (وهو جل وعلا مبدع المبدعات)، والمثبت عن المطبوع.

(٦) سقطت من المطبوع.

(٧) في المطبوع: ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده، فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد إياه قوامه.

(٨) في المطبوع إضافة: والعلم المحض.



يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد، ولا يمكن أن يكون في مادة أو (يخالط بالقوة)^(١) أو يتأخر عنه شيء من أوصاف جلالية^(٢) ذاتيًا^(٣) أو فعليًا.

وأول ما يبدع^(٤) عنه عالم العقل، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد، خالية^(٥) عن القوة والاستعداد، عقول ظاهرة وصور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيز، كلها مشتاق^(٦) إلى الأول والاقتراء به والإظهار لأمره، (واقف من قربه)^(٧)، والالتذاذ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. ثم العالم النفسي، وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد^(٨) كل المفارقة، بل هي ملابستها^(٩) نوعًا من الملابسة، وموادها مواد ثابتة سماوية، فلذلك^(١٠) هي أفضل الصور المادية، وهي مدبرات الأجرام الفلكية، وبواسطتها العنصرية، ولها في طباعها نوع من التغير، ونوع من التكثر لا^(١١) على الإطلاق، وكلها عشاق للعالم العقلي، لكل عدة مرتبطة في جملة منها ارتباطًا^(١٢) بواحد من

(١) في المطبوع إضافة: أو مخالطة ما.

(٢) في الأصل: جلاله، والمثبت عن راغب باشا.

(٣) في الأصل: ذاتًا، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٤) في الأصل: بدع، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٥) في الأصل: خالة، والمثبت عن راغب باشا.

(٦) في المطبوع: تشناق.

(٧) سقطت في المطبوع.

(٨) في الأصل: المواد، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٩) في الأصل: ملابسة لها، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(١٠) في الأصل: ولذلك، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(١١) في الأصل وراغب باشا: ولا، والمثبت عن المطبوع.

(١٢) في الأصل وراغب باشا: ارتباط، والمثبت عن المطبوع.

العقول العشرة^(١)؛ فهو عاقل^(٢) على المثال الكلي المرتسم في ذات مبدئه، المفارق مستفاداً^(٣) من ذات الأول / [٥٧ أ] الحق^(٤).

ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية في الأجسام، ملابسة للمادة^(٥) على التمام، تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية، وترقى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التحيز، فهذه القوى كلها فعال.

وبعدها العالم الجسماني، وهو ينقسم^(٦) إلى: أثري وعنصري؛ وخاصية^(٧) الأثري: استدارة الشكل والحركة، واستغراق الصورة للمادة، وخلو^(٨) الجوهر عن المضادة.

وخاصية^(٩) العنصري: التهيؤ للأشكال المختلفة، والأحوال المتغيرة. وانقسام المادة بين^(١٠) الصورتين المتضادتين أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، وليس وجود إحدهما^(١١) وجوداً سرمدياً بل وجوداً زامئياً، ومبادئه الفعالة^(١٢) فيه من^(١٣) القوى السماوية بتوسط الحركات،

(١) سقطت من المطبوع.

(٢) في المطبوع: عامل.

(٣) في المطبوع: مستفاد.

(٤) سقطت من المطبوع.

(٥) في الأصل: في المادة، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٦) في الأصل: منقسم، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٧) في الأصل: خاصة، وفي راغب باشا: خاصيته، والمثبت عن المطبوع.

(٨) في المطبوع: الخلق.

(٩) في الأصل: خاصة، وفي راغب باشا: خاصيته، والمثبت عن المطبوع.

(١٠) في المطبوع: من.

(١١) في الأصل: أحدهما لها، وفي راغب باشا: إحدهما لها، والمثبت عن المطبوع.

(١٢) في المطبوع: الفعالية.

(١٣) في المطبوع: هي.



وبسبق^(١) كماله الأخير أبداً^(٢)، (إما بالقوة)^(٣) ويكون ما هو أول منه^(٤) بالطبع آخرًا (في الشرف)^(٥) والفضل.

ولكل واحدة من القوى المذكورة اعتبار بذاته، واعتبار بالإضافة إلى تاليه^(٦) الكائن عنه، ونسبة الثواني كلها إلى الأول بحسب الشركة نسبة الإبداع.

وأما على التفصيل^(٧): فيخص^(٨) العقل بنسبة^(٩) الإبداع، ثم إذا قام متوسطاً^(١٠) بينه وبين الثالث صار له نسبة الأمر، واندرج فيه^(١١) النفس، ثم كان بعده نسبة الخلق والأمور العنصرية بما هي كائنة فاسدة^(١٢) نسبة التكوين والإبداع، يختص بالعقل والأمر، يفيض منه إلى النفس والخلق، يختص بالموجودات الطبيعية، ويعم^(١٣) لجميعها، والتكوين يختص بالكائنة الفاسدة منها، وإذا كانت الموجودات بالقسمة الكلية إما روحانية وإما جسمانية؛ فالنسبة الكلية للمبدأ الحق إليها أنه الذي له الأمر والخلق، فالأمر متعلق بكل ذي إدراك، والخلق بكل ذي تسخير، وهذا هو غرضنا في الفصل الأول.

(١) في المطبوع: ويبقى.

(٢) في الأصل: أبد، والمثبت عن راغب باشا.

(٣) في المطبوع: ما بالقوة.

(٤) في المطبوع: فيه.

(٥) في الأصل: بالشرف، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.

(٦) في المطبوع: تاليها.

(٧) في الأصل وراغب باشا: التفضيل، والمثبت عن المطبوع.

(٨) في المطبوع: فتخص.

(٩) في الأصل وراغب باشا: نسبة، والمثبت عن المطبوع.

(١٠) في المطبوع: متوسط.

(١١) في راغب باشا: منه، وفي الأصل إضافة (فيه معه)، ولعل الصواب ما أثبتته من المطبوع.

(١٢) سقطت من الأصل، والزيادة عن راغب باشا والمطبوع.

(١٣) في المطبوع: يقيم.

- الفصل الثاني: في الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها:

من الضرورة أنه إذا أريد الدلالة على هذه المعاني^(١) بما هو ذوات من الحروف: أن يكون الأول منها في الترتيب القديم، وهو ترتيب أبجد هوز؛ دالاً^(٢) على الأول، وما يتلوه على ما يتلو، وأن يكون (الدال على هذه المعاني)^(٣) بما (هي ذوات)^(٤) من الحروف متقدماً^(٥) على الدال عليها من جهة ما هي مضافة؛ (أعني: ما)^(٦) يكون المعنى الذي يرتسم من إضافة بين اثنين منها مدلولاً عليه بالحرف الذي يرتسم من ضرب الحرفين الأولين أحدهما في الآخر، وأن يكون من ضرب عددي الحرفين أحدهما في الآخر، وأن يكون ما يحصل من العدد الضربي مدلولاً عليه بحرف واحد، مستعملاً في هذه الدلالة، مثل: ي الذي هو من ضرب هـ في ب وما يصير مدلولاً عليه بحرفين؛ مثل: يه الذي هو من ضرب ج في هـ (ومثل: ك الذي هو من ضرب د في هـ)^(٧) مطرخاً؛ لأنه مشكل يوهم دلالة كل واحد من ي وهـ بنفسه.

ويقع هذا الاشتباه في كل حرفين مجتمعين؛ لكل واحد منهما^(٨) خاص دلالة في حد نفسه، وأن يكون الحرف الدال على مرتبة من جهة أنها^(٩) بوساطة^(١٠) مرتبة قبلها، هو ما يكون من جمع حرفي المرتبتين.

(١) في راغب: المراتب.

(٢) غير واضحة في الأصل، وفي راغب باشا: وإلا، والمثبت عن المطبوع.

(٣) في راغب باشا: يحكي هذه المعاني.

(٤) في المطبوع: بما هو ذات.

(٥) في المطبوع: مقدماً.

(٦) في الأصل: وأن، المثبت عن راغب باشا والمطبوع.

(٧) سقطت من المطبوع.

(٨) في الأصل: منها، والمثبت عن راغب باشا والمطبوع.

(٩) في راغب: جهاتها.

(١٠) في المطبوع: بواسطة.



فإذا تقرر هذا؛ فإنه ينبغي ضرورة أن يدل بالألف على البارى تعالى، وبالباء على العقل، وبالجيم على النفس، وبالดาล على الطبيعة؛ هذا إذا أخذت بما هي ذوات، ثم بالهاء على البارى، وبالواو على العقل، وبالزاي^(١) على النفس، وبالحاء على الطبيعة؛ هذا إذا أخذت بما^(٢) هي مضافة إلى ما دونها، وتبقى الطاء^(٣) للهولى وعالمه^(٤)، وليس له وجود بالإضافة إلى شيء تحته، وتقدر^(٥) رتبة^(٦) الآحاد، ويكون الإبداع وهو من إضافة الأول إلى العقل، والعقل (ذات لا تضاف)^(٧) بعد مدلولاً عليه بالياء؛ لأنه من ضرب هـ في ب، ولا يصح^(٨) إضافة^(٩) البارى^(١٠) إلى النفس، (أو العقل إلى النفس عدد يدل عليه)^(١١) بحرف واحد؛ لأن هـ في ح (يه) ود^(١٢) في ح^(١٣) (بح)^(١٤) ويكون الأمر وهو من إضافة الأول إلى العقل، (والعقل مضاف مدلولاً عليه باللام)^(١٥)، وهو من ضرب هـ

-
- (١) في الأصل: بالزاء، والمثبت عن راغب باشا والمطبوع.
 - (٢) في راغب باشا: لما.
 - (٣) في المطبوع: (ط).
 - (٤) في المطبوع: وعالمها.
 - (٥) في راغب باشا والمطبوع: وتقدر.
 - (٦) في راغب باشا: وتقدر رتبة، وفي المطبوع: وبعد رتبة.
 - (٧) في راغب باشا: لأصناف، وفي المطبوع: غير مضاف.
 - (٨) في المطبوع: تصح.
 - (٩) في الأصل وراغب باشا: لإضافة، والمثبت عن المطبوع.
 - (١٠) في راغب باشا إضافة: (أو العقل) بعد (البارى).
 - (١١) سقطت من المطبوع، ووضع بدلاً عنها: (إذ ليس عدد يدل عليه).
 - (١٢) في الأصل: و، والمثبت عن راغب باشا والمطبوع.
 - (١٣) في الأصل: ج، والمثبت عن راغب باشا والمطبوع.
 - (١٤) في المطبوع: خ.
 - (١٥) في الأصل وراغب باشا: (مضافاً ل)، والمثبت عن المطبوع.

في و^(١)، ويكون الخلق وهو من إضافة الأول إلى الطبيعة (مدلولاً عليه بالميم)^(٢)؛ لأنه من ضرب هـ في ح؛ (لأن الحاء دالة على الطبيعة مضافة)^(٣)، ويكون التكوين وهو من إضافة الباري إلى الطبيعة وهي^(٤) ذات مدلول عليه بالكاف^(٥)، ويكون جمع^(٦) نسبتي الأمر والخلق، أعني: ترتيب الخلق بوساطة^(٧) الأمر، أعني: اللام والميم مدلولاً عليه بحرف ع، وجمع^(٨) نسبتي الخلق والتكوين كذلك؛ أعني: الميم والكاف مدلولاً عليه بالسين، ويكون مجموع نسبتي حرفي^(٩) الوجود، أعني: (الياء والميم)^(١٠) مدلولاً عليه بنون، ويكون جمع^(١١) نسب الأمر والخلق والتكوين؛ أعني ل م ك^(١٢) مدلولاً عليه بص، ويكون اشتغال الجملة في الإبداع؛ أعني ي في نفسه ق، وهو أيضاً من جمع ص وي، ويكون ردها إلى الأول الذي هو مبدأ الكل ومنتهاه، (على أنه أول وآخر، أعني: فاعلاً وغاية كما بين في الإلهيات)^(١٣) مدلولاً عليه بالراء ضعف ق، وذلك غرضنا في هذا الفصل.

(١) في راغب باشا: د.

(٢) في الأصل وراغب باشا: مضافة م، والمثبت عن المطبوع.

(٣) سقطت من المطبوع.

(٤) في راغب باشا: وهو.

(٥) في المطبوع إضافة: لأنه من ضرب هـ في د.

(٦) في الأصل وراغب: جميع، والمثبت عن المطبوع.

(٧) في المطبوع: بواسطة.

(٨) في المطبوع: (عن) بدلاً من (جمع)، وفي راغب باشا: جميع.

(٩) في الأصل وراغب باشا: طرفين، والمثبت عن المطبوع.

(١٠) في الأصل وراغب باشا: اللام والكاف، والمثبت عن المطبوع؛ لأنه الصواب.

(١١) في المطبوع: جميع.

(١٢) في المطبوع: لام ميم هـ.

(١٣) سقطت من المطبوع.



- الفصل الثالث: في الغرض:

فإذا تقرر ذلك فأقول: إن المدلول عليه بـ ﴿آلَمَ﴾ هو القسم / [٥٧ ب] بالأول ذي الأمر والخلق.

وبـ ﴿آلَمَر﴾ القسم بالأول ذي الأمر والخلق الذي هو الأول والآخر (والأمر والخلق)^(١) والمبدأ الفاعلي، والمبدأ الغائي جميعاً.

وبـ ﴿آلَمَصَّ﴾ القسم بالأول ذي الأمر والخلق، ومنشئ الكل.

وبـ ﴿صَّ﴾ القسم بالعناية الكلية.

وبـ ﴿قَ﴾ القسم بالإبداع المشتمل على الكل بوساطة^(٢) الإبداع المتناول للعقل.

وبـ ﴿كَهَيْعَصَ﴾ القسم (بالنسبة التي للكاف)^(٣) أعني: في عالم التكوين إلى المبدأ الأول، بنسبة^(٤) الإبداع الذي هو ي، ثم الخلق بوساطة^(٥) الإبداع، صائراً بوقوع^(٦) الإضافة بسبب النسبة أمراً، وهو ع، ثم التكوين بوساطة^(٧) الخلق والأمر، وهو ص، فبين ك وه ضرورة نسبة الإبداع، ثم نسبة الخلق والأمر، ثم نسبة التكوين والخلق والأمر.

و﴿يَسَ﴾ قسم بأول الفيض وهو^(٨) الإبداع، وآخره وهو التكوين.

(١) سقطت من المطبوع.

(٢) في المطبوع: بواسطة.

(٣) في بحث صقر عن النيروزية: الذي للكاف.

(٤) في المطبوع: بنسب.

(٥) في المطبوع: بواسطة.

(٦) في المطبوع: بوفق.

(٧) في المطبوع: بواسطة.

(٨) في المطبوع إضافة جملة بعد (هو): الخلق المشتمل على التكوين.

﴿حَمَّ﴾ قسم بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق.

﴿حَمَّ • عَسَقَ﴾ قسم بمدلول وساطة الخلق في وجود العالم الطبيعي بالخلق، الواقع بينه وبين الأمر، بنسبة الخلق إلى الأمر، ونسبة الخلق إلى التكوين، بأن يأخذ من هذا ويرده^(١) إلى ذلك فيتم به الإبداع^(٢) الكلي المشتمل على العوالم كلها، فإنها^(٣) إذا أخذت على الإجمال لم يكن لها نسبة إلى الأول^(٤) غير الإبداع الكلي الذي يدل عليه بـ﴿قَ﴾.

﴿طَسَّ﴾ يمين^(٥) بالعالم^(٦) (الهيولاني الواقع في الخلق).

﴿طَسَمَ﴾ قسم بالعالم الهيولاني الواقع في الخلق المشتمل على التكوين، وبالأمر الواقع في الإبداع^(٧).

ونون^(٨) قسم بعالم التكوين وعالم الأمر، أعني: مجموع ك ل.

ولم يمكن^(٩) أن يكون للحروف دلالة على^(١٠) غير هذا البتة.

(١) في الأصل: ترده، وفي المطبوع: يؤدي، والمثبت عن راغب باشا.

(٢) في المطبوع: قسم بالإبداع.

(٣) سقطت من المطبوع.

(٤) سقطت من نسخة صقر.

(٥) في المطبوع: قسم.

(٦) في المطبوع وراغب باشا: بعالم.

(٧) في الأصل: (الواقع في التكوين)، وسقطت العبارة كلها من راغب باشا، والمثبت عن المطبوع.

(٨) في المطبوع وراغب باشا: ن.

(٩) في كل النسخ: يمكن ممكن، والمثبت عن المطبوع.

(١٠) سقطت من كل النسخ، والمثبت عن المطبوع.



ثم بعد هذا أسرار تحتاج^(١) إلى المشافهة، والله تعالى يمد في بقاء
 الشيخ الأمير^(٢) السيد، وبارك^(٣) له في نعم^(٤) عنده، ويجعلني ممّن يوفق
 لقضاء أياديه بمنه وسعة رحمته^(٥).
 والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، (والصلاة على محمد، وآله
 الطاهرين)^(٦).

* * *

-
- (١) في كل النسخ: يحتاج، والمثبت عن المطبوع.
 (٢) في الأصل وراغب باشا: الأمين، والمثبت عن المطبوع.
 (٣) في الأصل: بارك، والمثبت عن المطبوع وراغب باشا.
 (٤) في المطبوع وراغب باشا: نعمه.
 (٥) في راغب باشا بعد (ورحمته): تمت الرسالة النيروزية.
 (٦) في المطبوع: وصلاته وبركاته على سيدنا محمد النبي، وآله الطاهرين، وصحبه أجمعين،
 آمين.



الملاحق

- سورة الإخلاص: التعليقات على النص.
- المعوذتان: التعليقات على النص.

* * *



سورة الإخلاص: التعليقات على النص

• سورة الإخلاص: لسورة الإخلاص تسميات عديدة؛ وقد سُمّيت بالإخلاص لأنها تتحدث عن التوحيد الخالص لله ﷻ، المنزّه عن كل نقص، المبرأ عن كل شرك، ولأنها تخلص العبد من الشرك ومن النار، وتسمى كذلك: سورة الأساس، لاشتغالها على أصول الدين، وتسمى: سورة التفريد، والتوحيد، والنجاة، والولاية، والمعرفة^(١).

• الهو المطلق: هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته موقوفة على غيره فهي مستفادة منه، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو^(٢).

• الهوية: اسم الهوية ليس عربيًا في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط؛ أعني: الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف (هو) في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان^(٣).

(١) قارن بمحمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، (بيروت: دار عالم المعرفة، د. ت)، ج: ٤، ص: ٢٤٣، ووهبة الزحيلي، التفسير المنير، (دمشق: دار الفكر)، ج: ٣٠، ص: ٤٦١.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٢٥.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٥٢٩.

وهوية الشيء: عينيته وتشخصه وخصوصيته التي ندركها بالجواب عن السؤال: ما هو؟ وتطلق الهوية على معانٍ مختلفة؛ منها: الهوية العددية، والهوية الشخصية، والهوية الكيفية، والهوية المنطقية^(١).

وتطلق الهوية أيضًا على: الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار. وتقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الوجود^(٢).

• الهو هو: إن للهو هو عدة معانٍ، منها:

١ - يراد بالهو أساسًا ما يبقى دائمًا بالرغم مما يطرأ عليه من تغيرات، فالجوهر هو هو وإن تغيرت أعراضه^(٣).

٢ - أن يطلق على ما يدل عليه الواحد، وإن كان لهذا الواحد اسمان مختلفان؛ مثال ذلك: قولنا: إن بحيرة (لمان) هي بحيرة جنيف^(٤).

فالهو هو يطلق عليه الهوية العددية التي تطلق على الشيء من جهة ما هو واحد، ومن جهة كونه هو هو^(٥).

فالهو هو أحد لواحق الواحد، الواحد بالعدد ولواحقه: المساواة والمساوية والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهو هو، كما ذكره ابن سينا في كتابه «النجاة»^(٦).

(١) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: ٤٩٤ - ٤٩٥، وقارن بجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٣٠.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ط ١، ص: ٧٢٠.

(٣) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٧١٩.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٥) جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤م)، ص: ٤٩٥ - ٤٩٦.

(٦) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٧١٩.



• الواجب والممكن:

- الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم... ويقابله: الممتنع والضروري.

قال ابن سينا في كتابه «النجاة»: إن الواجب الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض عنه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي: لا في وجوده ولا في عدمه^(١).

وقال ابن سينا كذلك: الممكن هو الذي يمتنع أن يكون أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون^(٢).

- الواجب أو واجب الوجود: إضافة إلى التعريف الذي سبق عند تعريف الممكن؛ فالواجب كما عرفه الشريف الجرجاني هو ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تامًا، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، وهو مرادف للضروري.. والواجب الوجود هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلاً.

قال ابن سينا أيضًا: الموجود الواجب الوجود هو: الذي لا يمكن أن يكون وجوده من غيره، أو لا يكون وجوده لسواه إلا فائضًا عن وجوده^(٣).
وواجب الوجود، ماهيته هويته، وعند الغزالي واجب الوجود ليس له إلا وجوب الوجود، وليس ماهية يضاف الوجود إليها.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٤٢٤، وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: ٥٦ - ٥٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تقديم: مذكور، ج: ١، ص: ٣٦.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٤١، وقارن بجلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص: ٤٧٩.

فالجواب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة^(١). وقارن بالمقالة الثامنة، الفصل الرابع: في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود^(٢).

• (العلة): قارن بالشفاء في المقالة الثامنة، الفصل الثالث: في إبانة تناهي العلل الغائية والصورية، وإثبات المبدأ الأول مطلقاً، وفصل القول في العلة الأولى مطلقاً، وفي العلة الأولى مقيداً، وبيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل^(٣).

• الماهية: الماهية لفظ منسوب إلى (ما)، والأصل المائية؛ قلبت الهمزة هاء لثلاثاً يشتهر بالمصدر المأخوذ من لفظ (ما)، والأظهر أنه نسبة إلى (ما هو؟)، وجعلت الكلمتان كلمة واحدة.

والماهية عند أرسطو هي مطلب (ما هو؟)؛ كسؤالك: ما الخلاء؟ فمعناه بحسب الاسم: ما المراد بالخلاء؟..

«والماهية تطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل: المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل من حيث هو مقول في جواب (ما هو؟) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرًا. والماهية والحقيقة والذات قد تطلق على سبيل الترادف، ولكن الحقيقة والذات تطلقان غالباً على الماهية باعتبار الوجود الخارجي»^(٤).

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٧٢٥ - ٧٢٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، ص: ٣٤٣ - ٣٤٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ص: ٣٤٠ - ٣٤٣.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٣١٥.



ويؤخذ أرسطو بين الماهية والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدوم العالم ... أما الفلاسفة الإسلاميون فلم يكن موقفهم واحدًا من هذه المسألة:

- فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة إلى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق.

- أما الفارابي الذي طرح بوضوح التباين بين الماهية والوجود كما فعل أرسطو؛ فهو صريح في عدم إمكانية الفصل بين الماهية والوجود من الناحية الأنطولوجية (= الوجود) يقول: والأول (= الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له؛ لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات، التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان.

- أما ابن سينا فقد ذهب إلى القول بعكس هذا تمامًا؛ فالماهية عنده سابقة على الوجود، والوجود طارئ عليها وعرض لها. وقد عارض ابن رشد رأي ابن سينا هذا وقال: هذا مغلط سفسطائي؛ فإن القوم لم يضعوا للأول وجودًا بلا ماهية، ولا ماهية بلا وجود، وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل، واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنه لا ماهية له أصلًا^(٥).

• المبدأ الأول: المبدأ الأول (أو الأول) عند الفارابي وابن سينا هو

الله ﷻ^(٦).

(٥) الموسوعة الفلسفية، رئيس التحرير: معن زيادة، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م)، ج: ٢، ص: ٧٢٤، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٦) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٣٢٢.

ويعرفه ابن سينا بقوله: هو كل ما يحصل عنه وجود شيء آخر ويتقوم به^(١).

• (وجوده عين ماهيته): يقول جميل صليبا عن رأي ابن سينا في علاقة الماهية بالوجود: «إذا انقسمت الموجودات إلى ممكن وواجب، أمكننا أن نقول: إن الماهية والوجود هما في الموجود الواجب شيء واحد، أما في الموجودات الممكنة بذاتها والواجبة بغيرها؛ فالوجود غير مقوم للماهية»^(٢).

• اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء، وفرقوا بين المقوم واللازم، فقالوا: المقوم هو الذي لا يمكن تصور ماهية الشيء إلا به؛ كالحيوانية للإنسان. أما اللازم فهو وإن كان ذاتيًا لا ينفك عن الشيء إلا أنه لا يدخل في مقومات ماهيته، فهو مثل العرض، ومثاله: مساواة زوايا المثلث لقائمتين؛ فهي لا تدخل في تعريف المثلث. وقد أورد هذا المعنى ابن سينا في كتابه «المنطق»^(٣).

• (منها إضافية ومنها سلبية): يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل الخامس الذي هو في توحيد واجب الوجود وجميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج، يقول: «وأنه (الله تعالى) لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو برهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وأنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الإنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه»^(٤).

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٦٠٢.

(٢) جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٢٦٢، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٥٧٠.

(٤) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، وحققه: محمد يوسف موسى

وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.



• تعريف: هو عند أرسطو وابن سينا: قول دال على ماهية الشيء، أي: على كمال وجوده الذاتي. ويكون مشتملاً على مقوماته كلها، ويكون مركباً من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله. - وللتعريف نوعان:

أحدهما: التعريف الحقيقي، وهو الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات.

وثانيهما: التعريف اللفظي، وهو الذي يقصد به الإشارة إلى تصور حاصل في الذهن، فإذا كان اللفظ الموضوع بإزاء التصور غير واضح الدلالة فسر بلفظ أوضح؛ كقولنا في تعريف الغضنفر: إنه أسد.

- والمقصود بالتعريف جملة: تمثيل الشيء في الذهن من جهة محمولاته، وإذا كان التعريف بمحمول مفرد سُمِّيَ تعريفاً مفرداً، وإذا كان بعدة محمولات سمي تعريفاً مركباً، وهذه المحمولات قد تكون مقومة، وقد تكون غير مقومة، أي: لازمة أو عارضة.

والتعريف المفرد بالمقوم هو تعريف الشيء بفصله؛ كقولنا: إن الإنسان ناطق، والتعريف المفرد باللازم هو التعريف بالخاصة؛ كقولنا: إن المثلث هو الشكل الذي تكون زواياه الداخلية مساوية لقائمتين.

والتعريف المركب بالمقوم هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان حدّاً تامّاً كقولنا: الإنسان حيوان ناطق. والتعريف المركب من المقومات هو الذي إذا توافرت فيه بعض الشروط كان رسماً (Description)، والرسم هو ما يتركب من الجنس القريب والخاصة؛ كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك^(١).

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ١، ص: ٣٠٤ - ٣٠٥، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٣٠٧ - ٣٠٨، وقارن بابين سينا، منطق المشرقيين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ص: ٢٩، ٣١، ٣٢.



• **الوحدانية (Oneness):** الوحدانية صفة من صفات الله تعالى، معناها: أنه يمتنع أن يشاركه سبحانه شيء في ماهيته وصفات كماله، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير العام، بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثر سواء في أثر عمومًا.

- والفرق بين الوحدانية والأحادية: أن الوحدانية مصدر صناعي من الوحدة، على حين أن الأحادية مصدر صناعي من الأحد، وإذا علمت أن الأحد (Unique) يقال على الفرد أو الشخص الذي لا نظير له في ذاته، وجدت معنى الوحدانية قريبًا من معنى الأحادية، فمعنى أحدية الله تعالى: أنه تعالى أحدي الذات لا تركيب فيه أصلًا، ومعنى وحدانية الله تعالى: أنه منفرد عن جميع الموجودات بحقيقته وصفات كماله، وأنه لا نظير له ولا شريك. والوحدة في فلسفة ابن سينا من لوازم الماهيات لا من مقوماتها^(١).

• **البسيط (Simple):** الشيء الذي لا جزء له أصلًا، كالوحدة والنقطة، وهو لفظ مولد يقابله المركب، بمعنى الشيء الذي له جزء.

قال ابن سينا: وكل بسيط في الحقيقة والماهية فلا مقومات له^(٢).

وأما قولهم: بساطة إلهية، فيعني: أن كل ما نقوله عن الله وكل ما نضيفه إليه ما هو في الحقيقة إلّا عين الذات الإلهية، ولا فرق بين ما الله حاصل عليه وبين ما هو عليه، فأن يوجد هو أن يكون قويًا أو عادلاً أو حكيمًا^(٣).

• **(لا يصدر عنه أكثر من واحد):** يقول ابن سينا في كتاب «النجاة»: إن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٦٦، ٥٦٨.

(٢) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٠٩، وقارن بمراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ١٤٩.

(٣) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ١٤٨.



ويقول في كتاب «الإشارات»: الأول ليس فيه حيثيات لوحدانيتها فيلزم كما علمت ألا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط^(١).

• (اللازم القريب أشد تعريفاً): انظر ما سبق في كلمة: تعريف وأقسامه.

• (الإضافات والسلوب): ممّا يؤيد هذا ما ذكره ابن سينا في «الإلهيات»، المقالة الثامنة، الفصل السابع ... في إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة؛ فهو يقول:

«إذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه (إنّ وموجود)، ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجب في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول ولم يتحاش: إنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون في موضوع. وإذا قال قائل: واحد، لم يعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو بالقول، أو مسلوباً عنه الشريك... فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»^(٢).

• (العقل والعاقل والمعقول): يشرح ابن سينا هذه القضية في المقالة الثامنة، الفصل السادس والسابع، فيقرر: أن الله تعالى يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ كل موجود، وأن المراد بهذه الكلمات الثلاث أن الله تعالى المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. وقد تم شرح هذه القضية في مسألة صفة العلم في المقدمة^(٣).

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٨٦.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، ص: ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٣) قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: ٣٥٩، ٣٦٨، وقارن بابن سينا، كتاب النجاة،



• (المنزّه عن الكثرة من جميع الوجوه) يقول ابن سينا في المقالة الثامنة، الفصل السابع، في نسبة المعقولات إليه، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة، يقول: «ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل: عقل للأول؛ قيل على المعنى البسيط... فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره»^(١).

• (مستقصى في المنطق): ذكر ابن سينا بالتفصيل أنواع التعريف في كتابه «منطق المشركين»، باب: أصناف التعريف. وقد ذكرت كذلك أنواع التعريف في هذا الملحق عن المصطلحات تحت كلمة: تعريف^(٢).

• (وإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك): يقول ابن سينا في «الشفاء» في تعريف الواحد: هو الذي لا يتكرر ضرورة.

ويقول أيضًا في الفصل الثاني في الكلام في الواحد: إن الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في أنها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو.

وانظر كذلك في: الفصل الثالث: في تحقيق الواحد والكثير، وإبانة أن العدد عرض، والفصل السادس: في تقابل الواحد والكثير^(٣).

(١) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٢) انظر: ابن سينا، منطق المشركين، ص: ٣٠، وانظر كذلك: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق: جورج قناتلي وآخرين، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ج: ١، ص: ٤٨ - ٥٣.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: جورج قناتلي وآخرين، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠م)، ج: ١، ص: ٩٧، ١٠٤ - ١١٠، ١٢٦ - ١٣٣.



• الواحدية: عند القدماء: عدم انقسام الواجب لذاته إلى الجزئيات. أما الأحدية: فهي عدم انقسام الواجب لذاته إلى الأجزاء. والأحدية عندهم أعلى من الواحدية، والألوهية أعلى من الأحدية. ومعنى أحدية الله تعالى: أنه أحدي الذات لا تركيب فيه أصلاً. ومعنى وحدانية الله تعالى: أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله، وأنه منفرد بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة، ولا مؤثر سواء في أثر عمومًا^(١).

• الواحد:

- أولاً: هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود، وأصله الانفراد في الذات، ولهذا فالواحد هو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر. قال الأزهري: معناه الذي لا ثاني له، ويقال: رجل واحد، أي: فرد، ولكن لا يقال: رجل أحد؛ لأن أحداً من صفات الله تعالى التي استخلصها لنفسه ولا يشاركه فيها شيء.

أما المعنى الفلسفي فهو:

١ - معنى سلبي: نفي القسمة. قال ابن رشد: والواحد إنما يدل على سلب وهو عدم الانقسام.

٢ - معنى إيجابي: ذات الوجود، وهو يطلق على (الأول) الله تعالى باعتباره واحداً، وأحق من كل ما سواه باسم الواحد ومعناه.

- ثانياً: شرط زائد على الذات^(٢).

ورأي ابن سينا: أن الواحد من لوازم الماهيات لا من مقوماتها، والدليل على ذلك قوله: «طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء، وليس الواحد

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٤٨.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٥٤٧.



مقومًا لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئًا إما إنسانًا وإما فرسًا أو عقلاً أو نفسًا، ثم يكون ذلك موصوفًا بأنه واحد وموجود».

وسبب اعتقاد ابن سينا: أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته هو: أنه «أشكل عليه الفرق بين اسم الواحد الذي هو مبدأ العدد ... وبين اسم الواحد المرادف لاسم الوجود» كما قال ابن رشد الذي انتقده وغلطه في هذا الأمر. والحق أن الواحد المرادف لاسم الوجود ليس عرضًا، وإنما هو مبدأ كل شيء، وجوهر كل شيء، والواحد الذي هو مبدأ العدد يدخل في مقولة الكم، أما الواحد المرادف لاسم الوجود فهو مبدأ جميع المقولات^(١).

• (أنه واحد من جميع الوجوه): يذكر ابن سينا في كتابه «الشفاء» (الإلهيات ٢) العبارة نفسها في المقالة التاسعة من الفصل الأول، في صفة فاعلية المبدأ الأول^(٢).

• (لا كثرة هناك أصلًا): يذكر ابن سينا في الفصل السابع من «الشفاء»، (الإلهيات): أن واجب الوجود واحد، وأن ذاته واحدة، وينفي الكثرة عنها من جميع الوجوه^(٣).

• الجنس: الجنس كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو؟ من حيث هو كذلك، فالكلي جنس.

وقوله: مختلفين بالحقيقة: يخرج النوع والخاصة والفصل القريب.

وقوله: في جواب ما هو؟ يخرج الفصل البعيد والعرض العام.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٥٤٧.

(٢) انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، وحققه: محمد يوسف موسى

وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٧٣.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ٤٣.



وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية وعن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس، وهو الجواب عنها وعن كل ما يشاركها فيه؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان، وبعيد إن كان الجواب عنها وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض الآخر؛ كالجسم النامي بالنسبة إلى الإنسان^(١).

• الفصل: للفصل عند المنطقيين معنيان:

١ - ما يتميز به شيء عن شيء ذاتيًا كان أو عرضيًا، لازمًا أو مفارقًا، شخصيًا أو كليًا، وهو مرادف للفرق.

٢ - ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية الذي يميز النوع؛ كالناطق بالنسبة للإنسان، فالناطق داخل في ماهية الإنسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم.

- والفصل قريب أو بعيد: أما القريب فهو جزء من الماهية يميز النوع من مشاركيه في الجنس القريب؛ كالناطق بالنسبة للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركاته في الحيوان، والفصل البعيد جزء من الماهية يميز النوع من مشاركيه في الجنس البعيد؛ كالحساس بالنسبة للإنسان، فإنه يميزه عن مشاركاته في الجسم النامي^(٢).

• بالقوة: مقابل للفعل، ومعناها كما ذكر ابن رشد: الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل^(٣).

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٢٦٢، ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق: جورج قنوتاني وفؤاد الأهواني ومحمد الخضري، (القاهرة: المطبعة الأميرية، (١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ج: ١، ص: ٤٧.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٤٩٨، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ١٤٧ - ١٤٨، وابن سينا، الشفاء (المنطق)، ج: ١، ص: ٧٢.

(٣) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٢٠٢.



بالفعل: هو بالمعنى الأرسطي مقابل للوجود بالقوة، وهو قسم من العرض؛ لأن الموجود عند أرسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة، وما هو بالفعل.

والفعل يؤخذ تارة كالحركة بالإضافة للقوة، وتارة كالصورة بالإضافة للمادة... وكل تغير فهو انتقال من القوة إلى الفعل، فإذا قلت: إن الشيء كان موجودًا بالقوة، ثم صار موجودًا بالفعل؛ عنيت بذلك: أنه يمر بثلاث حالات، وهي: الإمكان، والتهيؤ، والتحقيق، حتى إذا بلغ هذا الانتقال نهايته أصبح ذلك الشيء موجودًا بالفعل؛ فقولك: موجود بالفعل، مضاد لقولك: موجود بالقوة^(١).

• (أو بالفعل كما في الجسم): يقول ابن سينا في «الشفاء» عبارة مماثلة لهذه: وأنه واحد من جميع الوجوه؛ لأنه غير منقسم لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالم متصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية مغايرة تتحد منها جملة^(٢).

• (والبساطة الحققة) يقول ابن سينا في «الشفاء»: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا فهو أيضًا غير بسيط الحقيقة، فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه، وهو الفرد وغيره زوج تركيب^(٣).

• المادة: هي الجوهر، والجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو نُحوِّلُه إلى شيء آخر لغاية معينة.

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ١٥٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مذكور، ص: ٣٧٣. وقد ذكر ابن سينا النص نفسه في كتابه: جامع البدائع، وقد نقله عنه مراد وهبة. انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ١٤٨.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: جورج قنوتاي وآخرين، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠م)، ج: ١، ص: ٤٧.



قال ابن سينا: إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل، وصورة هي فيه حالة، ونسبة المادة إلى الصورة كنسبة النحاس إلى التمثال.
- وهي في الاصطلاح الأرسطي أو المدرسي: المعنى المقابل للصورة. ولها بهذا الاعتبار وجهان:

الأول: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء، وتسمى مادة أولى أو هيولى، وهي كما قيل: إمكان محض، أو قوة مطلقة لا تنتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة فيها، قال ابن سينا: الهيولى المطلقة: جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة.

والثاني: دلالتها على المعطيات الطبيعية والعقلية المعينة التي يعمل الفكر على إكمالها وإنضاجها؛ فكل ما يتركب منه الشيء فهو مادة لذلك الشيء حسيًا كان أو معنويًا^(١).

• العرض: هو الموجود في موضوع، ونعني بالموضوع ههنا: المحل المتقوم بذاته المقوم ما يحله.

قال ابن سينا: كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر، وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض. ويطلق العرض على معان عديدة أخرى^(٢).

• (وهو الفياض للوجود على كل الماهيات): انظر ما يتعلق بالفيض في: المقالة التاسعة، الفصل الرابع، في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية عن المبدأ الأول، في ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)^(٣).

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ومراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٥٩٢.

(٢) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٤٤٩، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ٦٩.

(٣) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مدكور، وحققه: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٤٠٢ - ٤٠٩.



- ويطلق الفيض: على فاعل لا يكون إلا دائم الوجود، وهو الله، أو الواجب الوجود. والغاية من هذا الاصطلاح: حل إشكالية: كيف يصدر الكثير عن الواحد؟. قال ابن سينا عن الله ﷻ بأنه: فاعل الكل، بمعنى: أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً مبايناً لذاته. وأول فيض هو العقل الأول واجب بالله ممكن بذاته، وهو أيضاً يعقل الله ويعقل ذاته، فإذا عقل الله لزّم بما يعقله عقل ثانٍ تحته، ثم يتلوه عقل ثالث، ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً حتى ينتهي الفيض عند العقل العاشر، وهو العقل الفعال، أي: العقل المدبر لعالم الكون والفساد.

- والصدور مرادف للفيض، ففي كتاب «تسع رسائل» يتحدث ابن سينا عن صدور العقول والنفوس الفلكية، وصدور الأفلاك والعالم الأرضي^(١).

• مبدأ التشخص: شَخَص الشيء: بيّنه وميّزه عمّا سواه. وهو مصطلح مدرسي يطلق على ما به يتشخص الكائن ويتعين وجوده في الزمان والمكان، أو ما تتعين به شخصاً. انتقل من ابن سينا إلى فلاسفة العصر الوسيط عن طريق الترجمة إلى اللاتينية، ويعبر عنه ابن سينا بلفظ «الشخص»^(٢).

والتشخيص غير التشخص؛ لأن التشخص هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازاً على غيره بحيث لا يشاركه في ذلك شيء آخر، أو هو شركة تمنع الشركة بين موصوفيهما، على حين أن التشخص لا يتم إلا بوقوع الشركة بين الإحساسات المختلفة^(٣).

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص: ٥١٥، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ٢، ص: ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج: ١، ص: ١٩٦.

(٣) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٢٧٦.



• (معادلة لثلاث القرآن): هذا إشارة إلى الحديث النبوي الشريف الذي روي بأساليب عديدة وبطرق عديدة، ومن هذه الروايات:

عن أبي سعيد الخدري: أن رجلاً سمع رجلاً يقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يرددها، فلما أصبح جاء إلى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له، وكأن الرجل يتقأها، فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده، إنها لتعدل ثلث القرآن»^(١).

قال ابن عطية: تعدل ثلث القرآن لِمَا فيها من التوحيد^(٢).

* * *

(١) خرج هذا الحديث: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ط: ٣، ج: ٤، ص: ١٩١٥، رقم الحديث: ٤٧٢٦. وسليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبيد الدغاس، وعادل السيد، باب في سورة الصمد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)، ط: ١، ج: ٢، ص: ١٥٢، رقم الحديث: ١٤٦١. وأحمد بن علي النسائي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، كتاب الافتتاح، باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد، رقم: ٦٩، ج: ٢، ص: ١٧٠، رقم الحديث: ١٧٠.

(٢) محمد عبد الحق بن عطية، تفسير ابن عطية المحرر الوجيز، تحقيق: عبد العال السيد إبراهيم، (قطر، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ط: ١، ج: ١٥، ص: ٦٠٦.

الملحق الثاني

المعودتان: التعليقات على النص

• القضاء والقدر: عرف ابن سينا القضاء والقدر بقوله: «القضاء من الله ﷻ: هو الوضع الأول البسيط، والتقدير: هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج، كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء والأمر الإلهي الأول»^(١).

• الفيض: يؤمن ابن سينا بنظرية الفيض متأثراً بالفارابي قبله، وكان مصدرهما الفيلسوف أفلوطين، وقد جمعا في هذه النظرية بين آراء أفلاطون وأرسطو، وخلطاهما بعضها ببعض، كل ذلك بهدف الجمع بين الدين والفلسفة بما يتعلق بمسألة الخلق^(٢).

«فأخذنا من أرسطو قوله: إن فوق العالم إلهاً، وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة، وإنها تتحرك بتأثير العقول، وأخذنا عن أفلاطون وأفلوطين قولهما: إن الكثير لا يصدر عن الواحد، وإن الإله يعقل ذاته، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجمين وتعاليمهم، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر ينسبون إلى الأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هذا العالم مختلفة، تدل على اختلاف طبائعها، فيفيض عن الجرم الأقصى

(١) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٦٤.

(٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.



على الأجسام استعداد المادة لقبول الصورة، ويفيض منه على النفوس ما يهيئها لقبول العقل بالفعل، ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الأجسام بردًا وجمودًا، وتولد في النفوس استعدادًا لقبول التخيل والتذكر والتفكير والتوهم ... وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحوال الموجودات الأرضية هو نهاية ما توصلت إليه هذه النظرية العجيبة^(١).

ويمكن أن تلخص النظرية بما يأتي: إن الكون فاض عن الله تعالى، والكون مؤلف من موجودات مختلفة المراتب، وهي: الجواهر المفارقة، والصور، والأجسام، والهيولى، والعرض.

فالمرتبة الأولى في الوجود: هي مرتبة الجواهر المفارقة، والمرتبة الثانية: هي مرتبة الصورة، والمرتبة الثالثة: هي مرتبة الجسم، والرابعة: هي مرتبة المادة، والخامسة: هي مرتبة الأعراض، وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود^(٢).

فالجواهر أو العقول المفارقة متفاوتة المراتب، أعلاها: العقل الأول، أو المعلول الأول، وأدناها: العقل العاشر، أو الفعال المحيط بعالم الكون والفساد، والأدنى يفيض عن الأعلى، وتحت كل عقل عقل حتى تصل إلى العقل العاشر، وعنده ينتهي فيض العقول المفارقة^(٣).

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٧ - ٩٨.

يرى ابن سينا: أن الفيض يكون حسب الترتيب التالي: الله يفيض عنه الواحد the One، ثم منه يفيض العقل Loges، ثم عنه تفيض النفس Soul، ثم تفيض عنها الطبيعة Physis، ثم عنها تفيض المادة Matter، وهي آخر ما يفيض عن الله تعالى. ويرى ابن سينا أن أهم وسائل رجوع النفس إلى الوصول إلى الله تعالى هو الرجوع إلى الذات، والاهتمام بالباطن، والتأمل الخالص والحدس والتطهير.

قارن بمرفت عزت بالي، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩م، ص: ٤٥١ - ٤٥٢.

(٢) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٣٧ - ١٣٩.

(٣) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٣٧ - ١٣٩.



والأمور السماوية تؤلف سلسلة محدودة الحلقات، في كل حلقة منها ثلاثة أشياء، هي: العقل والنفس والجسم، فالإله عقل محض يعقل ذاته فيصدر عن عقله لذاته عقل أول، وهذا العقل يصدر عنه عقل ثان تحتة، ويصدر عن عقله لذاته شيان هما: نفس الفلك الأقصى وجرمه؛ لأن جوهر العقل الأول واجب بالإله، ممكن بذاته، فالنفس تصدر عن عقله لذاته واجبة الوجود بالإله، والجسم يصدر عن طبيعة الإمكان المندرجة في عقله لذاته، وهكذا يلزم عن العقل الأول عقل ثان ونفس وجسم، ويلزم عن العقل الثاني أيضًا عقل ثالث، وهكذا دواليك حتى ينتهي الفيض عند فلك القمر وكرة الهواء المحيطة بالأرض.

فالعقول المفارقة فاضت عن المبدأ الأول والنور الأول الواجب الوجود بذاته، وهو عقل وعقل ومعقول، عاشق ومعشوق، ولذيد وملتذذ، وهو خير محض وكمال محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود.

والوجود الذي لا يقارنه عدم هو خير محض، وحق محض، لا بل هو مفيد كل الوجود، وكل كمال في الوجود، ولمّا كان العالم كله عنه فيضًا ضروريًا حتميًا كان كل خير وكل كمال في الوجود مستمدًا منه.

والوجود إنما ابتدأ من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهيولى والأعراض، فالهيولى أحسن من الجسم، والجسم أحسن من الصورة، والصورة أقرب الموجودات إلى الجواهر المفارقة، وكلما ارتقيت من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازدادت الخيرية ونقص الشر، فالصورة أكثر خيرية من الجسم، والجواهر المفارقة أكثر خيرية من الصورة، ولا تزال هذه الخيرية تزداد صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر



حتى تصل إلى الخير بذاته؛ أي: إلى الله تعالى، صاعدة من جوهر مفارق إلى آخر حتى تصل إلى (سبب لكل خير) لا بل هو خير مطلق^(١).

• تخريج حديث: «إن لربكم في أيام دهركم لنفحات»: فعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «افعلوا الخير دهركم، وتعرضوا لنفحات رحمة الله ﷻ، فإن لله ﷻ نفحات من رحمته يصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله أن يستر عوراتكم، ويؤمن روعاتكم». أخرجه سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م)، ط: ١، رقم الحديث ٧٢٠، ج: ١، ص: ٢٥٠.

• النفس النباتية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى، ولها عدة قوى:

- القوة الغذائية: هي القوة التي تحيل جسمًا آخر إلى مشكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه^(٢).

- القوة النممية: التي تضيف إلى الجسم زيادة في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا بالمقدار الواجب، لتبلغ به كماله في النشوء^(٣).

- القوة المولدة: تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءًا، وتحله قوة من سنخه إذا وجدت المادة، والموضع المتهيج لقبول فعله فعل مثله^(٤).

(١) جميل صليبا، نظرية الخير عند ابن سينا، ص: ٣٥ - ٣٧. وقارن بابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ١٣٣ - ١٤٠.

(٢) ابن سينا، النجاة، ج: ١، ص: ١٩٦، وابن سينا، الشفاء، ص: ٤١.

(٣) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص: ٢٥١، وقارن بابن سينا، النجاة، ج: ١، ص: ١٩٦، وبدوي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ابن سينا، ص: ٥٥.

(٤) ابن سينا، النجاة، ج: ١، ص: ١٩٥، وابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص: ٤١ - ٤٢، وقارن وبدوي، موسوعة الفلسفة الإسلامية، ابن سينا، ص: ٥٥، وقارن بحامد إبراهيم، نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا، ص: ٢١١ - ٢١٣.



• النفس الحيوانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، ولها عدة قوى^(١).

• النفس الإنسانية: كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية، ولها عدة قوى^(٢).

- القوى المدركة: أما في الظاهر؛ فهي: هذه الحواس الخمس، وأما في الباطن؛ فالحس المشترك، والمتصورة، والمتخيلة، والمتذكرة، والمتوهمة. أما الحواس فهي:

أ - اللمس: قوة من شأنها أن تحس بها الأعضاء الظاهرة بالتماسة كصفات البرد، والرطوبة واليبوسة، والثقيل والخفة، والملاسة والخشونة، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها^(٣).

ب - قوة الذوق: هي مشعر المطاعم، وعضوها اللسان.

ج - قوة الشم: هي مشعر الروائح، وعضوها جزآن من الدماغ في مقدمه.

د - قوة السمع: هي مشعر الأصوات، وعضوها العصبية المنفرشة على سطح باطن الصماخ.

(١) لمزيد من المعلومات عن تعريفات النفس بأنواعها انظر: محمد علي بن علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ط: ١، ج: ٤، ص: ٢١٥ - ٢٢٤، وانظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م)، ص: ٨٩٠ - ٨٩١.

(٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص: ١٤ - ١٥، ٤٠ - ٥٠، وقارن بحامد إبراهيم، نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا، ص: ٢١١.

(٣) ابن سينا، رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص: ٢٧ - ٢٨.



هـ - قوة البصر: هي مشعر الألوان، وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة^(١).

- القوة المخيلة والمصورة: هي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ، يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات^(٢).

- القوة المفكرة: قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض، بحسب الاختيار^(٣).

- القوة الوهمية: قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه^(٤).

• الحدس: جودة حركة لقوة الفهم إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها، أو دفعة، أو هو سرعة الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وهو ضرب من المعرفة المباشرة.

ويمكن أن يعرف بأنه: نور ينبلج في الذهن دفعة، فينقلنا من المقدمات إلى النتائج دونما حاجة إلى الحدود الوسطى التقليدية، والحدس يمتاز على الفكرة التقليدية بأنه أسرع حصولاً على النتائج، وهو أوضح من المعرفة

(١) ابن سينا، رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص: ٢٧ - ٢٨، وقارن بابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ٥ - ٦، وابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص: ٤٢ - ٤٣.

(٢) ابن سينا، النجاة، ج: ٢، ص: ٩.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٢، ص: ٩ - ١٠.



التقليدية، وهو أيقن لوضوحه ولمصدره الإلهي، والحدس أساس العلوم الإنسانية كلها^(١).

• العقل: قوة يوجد بها التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة^(٢).

والعقل أقسام: نظري وعملي؛ فالعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة.

ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري: عقل، فمن ذلك:

- العقل الهوللاني: وهي قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد.

- العقل بالملكة: هو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً.

- العقل بالفعل: هو استكمال النفس صورة ما أو صورة معقولة متى ما شاء عقلها وأحصرها بالفعل.

- العقل المستفاد: هو ماهية مجردة عن المادة، مرتسخة في النفس على سبيل أصول من خارج.

- العقول الفعالة: هي كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً.

(١) عبده الحلو، ابن سينا فيلسوف النفس الإنسانية، (بيروت: دار الحكمة، ١٩٧٨م)، ص: ٤٦، وقارن بابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ج: ٢، ص: ٣٩٢.

(٢) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٦٨، وقارن بالتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج: ٢، ص: ٣٢٨ - ٣٢٩، ٣٣٢ - ٣٣٣.

وحد العقل الفعال: أنه من جهة هو عقل فهو جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا يتجرد غيرها عن المادة، وأن علائق المادة هي ماهية كل موجود.

ومن جهة ما هو عقل فعال، فهو: أنه جوهر الصفة المذكورة، من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليها^(١).
- العقل القدسي: هو مرحلة عالية للحدس بحيث تتصل بالعقل الفعال مباشرة.

• كلي: الكلي ما صدق على كثيرين، ويقابل الجزئي^(٢).

• صورة: ما يقابل المادة، وقد عني أرسطو بهذا التقابل وبنى عليه فلسفته كلها، وطبقه في الطبيعة وعلم النفس والمنطق، فصورة التمثال عنده هي الشكل الذي أعطاه المثال إياه، ومادته هي ما صنع منه من مرمر أو برونز، والإله عنده صورة بحتة، والنفس صورة الجسم، ومادة الحكم لفظه أو معناه، وصورته هي العلاقة بين الموضوع والمحمول^(٣).

«وتطلق الصورة على ما به يحصل الشيء بالفعل كالهئية الحاصلة للسريـر بسبب اجتماع خشباته، وهي بهذا المعنى علة، أي: علة صورية، ويقابلها العلة المادية، والعلة الفعلية، والعلة الغائية»^(٤).

* * *

(١) ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص: ٦٨ - ٦٩.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، ص: ١٥٤.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص: ١٠٧.

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م)، ج: ١، ص: ٧٤١ - ٧٤٢.



المكتبة
الحسينية
بمدينة
الرياض

الخاتمة والنتائج

• تناول هذا الكتاب تفسير سور وآيات عديدة لابن سينا تحقيقاً ودراسة حسب الآتي:

١ - حققت النص حسب الأصول المتبعة في التحقيق، معتمداً على مخطوطات عديدة ونسخ مطبوعة.

٢ - بينت صحة نسبة المخطوطات لابن سينا من خلال ما كتب على كل مخطوط، ومن خلال المضمون.

٣ - هذا التفسير هو تفسير فلسفي للقرآن؛ حيث عرض فيه ابن سينا فكره الفلسفي من خلال المطالب الرئيسة للقرآن الكريم، وهي: الألوهية، والنبوة، والمعاد، وكذلك من خلال تطرقه لقضايا متعلقة بالنفس والقضاء والقدر.

٤ - كتبت شرحاً لفكر ابن سينا في هذه القضايا الثلاث الكبرى: الألوهية، والنبوة، والمعاد، وكذلك عن مفهوم النفس، بما يخدم القارئ في فهم المخطوطات.

٥ - أولى ابن سينا قضية مقاصد القرآن اهتماماً كبيراً، وحددها في ثلاثة محاور: الألوهية، والنبوة، والمعاد. ويُن أن الانشغال بغير مقاصد القرآن الأساسية في التفسير عبث.



٦ - اعتمد منهج ابن سينا في التفسير ثلاثية؛ هي: اللغة، والفلسفة، والمعرفة الصوفية، وكما اتضح فقد التزم بالفلسفة والمعرفة الصوفية، ولم يلتزم بما تقتضيه اللغة من معانٍ وقواعد.

٧ - اتضح للقارئ أن منهج ابن سينا الفكري الفلسفي في هذا التفسير في القضايا الكبرى الثلاثة هي حسب الآتي:

الألوهية: استخدم ابن سينا دليل العناية والاختراع عند تفسيره للآيات الكونية والأنفسية المتعلقة بخلق الإنسان والحيوان والنبات.

أما دليل الجواز فقد استخدمه للرد على الملاحدة الذين يزعمون أن الطبيعة تخلق، فقد تبين أن الطبيعة كتاب رباني صمداني وليس كاتبًا، وأن الطبيعة مطبوعة وليست طابعا، وأنها قلم وليست مؤلفًا.

ففكرة الألوهية تقوم عنده على أساس التوحيد والتنزيه، فالتقت في بعض جوانبها مع العقيدة الإسلامية، إلا أنها خالفتها في كثير من الأمور؛ التقت معها في إثبات وجود واجب الوجود، وخالفتها في نفي الصفات، وحصر علم الله تعالى في الجزئيات، ونظرية الفيض، وغيرها من أمور.

٨ - النبوة: لم تخرج سورة الأعلى عن نطاق فكر ابن سينا الفلسفي، فقد برهن ابن سينا في كتبه على الحاجة إلى النبوة بطريقة رائعة نظرًا لِمَا تعرضت له هذه القضية من الإنكار في زمانه؛ فالنبي عنده هو أكمل المخلوقات، وبه يتم صلاح العباد والبلاد، والحاجة إليه كالحاجة للماء والهواء في صلاح المجتمعات واستمرار الحياة البشرية على الأرض في إقامة شرع الله والعدل بين الناس، فالنبي كامل في قواه النظرية ومعرفته الإلهية وفي قواه العملية، لذا فهو أهل للتأثير في غيره، وفي إصلاح الخلق ودعوتهم للحق جل وعلا.

٩ - إن علم النفس السينيوي يقتضي أن أدلة صحة النبوة لا تثبت بالمعجزات فقط، بل تتجاوز ذلك إلى نص الوحي، وإلى مدى تأثيره في



المدعويين، فبذلك يثبت صدق النبوة. وفي تفسير سورة الأعلى برهن ابن سينا من خلال كلامه عن أصناف المدعويين عن هذا الأمر دون التصريح به، وقد سلك هذه الطريقة في إثبات النبوة أيضًا بعض الفلاسفة قبل ابن سينا، وتأثر بفكره بعده الغزالي والرازي.

١٠ - قسم ابن سينا موقف المدعويين من دعوة الأنبياء ما بين مؤمن ومنكر، ويبيّن أن المؤمنين لهم ثلاث مراتب:

أ - الذين طهروا أنفسهم من الأخلاق الذميمة.

ب - الذين كملت قواهم النظرية بالمعارف القدسية والعلوم العقلية.

ج - الذين كملت قواهم العملية.

ولا تتحقق الحكمة إلا عند من اكتملت عنده القوتان العملية والعلمية، أي: العمل بالشرع، والعلم بالله ﷻ، وبذلك يكون قد أوتي خيرًا كثيرًا.

١١ - المعاد: تبني ابن سينا القول بالمعاد النفسي، وأنكر الحشر الجسدي صراحة في كتبه، ففتح عليه بابًا من النقد الكبير خصوصًا من الغزالي. وبنى هذا المعتقد على ما يراه من قدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات، ونظريته حول سعادة النفس، إذ السعادة الحقيقية لا تتحقق بالشهوات الجسدية، وإنما بالروحية والقرب من الله تعالى، وهو ما سماه بالتأله، فسعادة كل إنسان هي بوصوله لكماله الخاص، وكماله بالمعرفة والتفكير وإدراك المعقولات. فالثواب الملائم للنفس هو معرفتها بالحقائق العليا ومشاهدتها، وبذلك تحصل اللذة والسعادة، وبمقدار قرب النفس من الله تعالى تزداد سعادة، والعقاب الملائم للنفس هو حرمانها من تلك المعرفة، وبذلك يحدث الألم، وبمقدار ما تبعد النفس عن الله تعالى يشقى ويتألم، وهذا هو العقاب.



١٢ - إن محاولة ابن سينا التوفيق بين الفلسفة والدين نجحت أحيانًا وأخفقت أحيانًا أخرى إخفاقًا كبيرًا، وأدى تمسكه بالمبادئ الفلسفية وإخضاعه الدين لها لا العكس، أدت به للتضحية بكثير من المعاني والقضايا الحقيقية التي أثبتها الشرع، كإنكار الحشر الجسماني الثابت بنصوص القرآن والتوراة والإنجيل. وأدى به ذلك لكي يقول: إن الأنبياء ﷺ إنما خاطبوا أقوامهم برموز ظاهرة بقصد التنزل إلى عقولهم، فظاهر النص غير مقصود أصلًا، فدخل في تأويلات باطلة؛ فلا الجنة التي عرضها السموات والأرض محسوسة، ولا النار محسوسة، وأما العذاب والنعيم فهما روحانيان لا جسمانيان كما أكد في تفسير سورة الأعلى، فعند ابن سينا الجنة هي العالم العقلي حيث المقام للنفس، وجهنم هي العالم الخيالي الوهمي العطب، والقبور هي العالم الحسي، وأما الملائكة فهم الأفلاك وغيرها، والعرش هو الفلك المحيط، وهكذا يطول الأمر في كثير من تحريف تأويلات ما أثبته الشرع مما أوجب ردًا صارمًا من علماء الأمة وفلاسفتها.

١٣ - أجابت الدراسة عن الإشكالية الأساسية؛ وهي: معرفة أهمية هذا التفسير من حيث مضمونه الفلسفي، ومدى موافقته للشرعية الإسلامية وعقائدها عند أهل السُّنة والجماعة، ومدى تأثير ابن سينا في الحدائين والذين يقدمون العقل على الشرع اليوم.

١٤ - أضاف ابن سينا معاني جديدة للأحرف المقطّعة في بدايات السور، محاولاً الجمع بين معتقداته الدينية والفلسفة، بيد أنه أخفق في ذلك.

١٥ - خلصت الدراسة إلى ترجيح عدم القول بكفر ابن سينا، واعتمدت في ذلك على آراء علماء، مثل: ابن رشد، وابن خلكان، وابن تغري بردي، وابن أبي أصيبعة، والقفطي، وبديع الزمان سعيد النورسي، واعتمدت على



مرجحات من أقوال ابن سينا المستمدة من التفسير المحقق ضمن هذا الكتاب، والله أعلم بالصواب.

• ممّا توصيه هذه الدراسة: أن يدرس فكر ابن سينا الفلسفي من خلال جمع المتفرق ممّا فسرّه من آيات في كتبه الأخرى.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * *

المصادر والمراجع

• أولاً: المصادر والمراجع العربية:

- ١ - ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، عيون الأنباء في أخبار الأطباء، نشره (August Muller)، وأعيد طبعه في القاهرة، ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).
- ٢ - أبو زيد، منى أحمد، قضية المعاد بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي، فعاليات الندوة الدولية: نظرات في فلسفة ابن سينا وملا صدرا الشيرازي، المجمع التونسي للآداب والعلوم والفنون، تونس، قرطاج، ٢٠١٤م.
- ٣ - الأمدي، سيف الدين، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: حسن الشافعي، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- ٤ - إبراهيم، حامد، نظرية النفس بين أرسطو وابن سينا، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية، المجلد: ١٩، العدد: ١ و ٢، ٢٠٠٣م، ص: ٢٠١ - ٢٢٢.
- ٥ - إسحاق، علي شواخ، معجم مصنفات القرآن الكريم، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).
- ٦ - بالي، مرفت عزت، الاتجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهية عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩م.



- ٧ - باطاهر، بن عيسى، البلاغة العربية مقدمات وتطبيقات، (بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٨م)، ط: ١.
- ٨ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ط: ٣.
- ٩ - بدر، عبد الباسط، مذاهب الأدب الغربي رؤية إسلامية، (الكويت: لجنة مكتبة البيت، ١٩٥٨م)، ط: ١.
- ١٠ - بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤م)، ط: ١.
- ١١ - البستاني، بطرس، دائرة المعارف، (بيروت، دار المعرفة، د. ت).
- ١٢ - البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م)، ط: ١.
- ١٣ - التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة، قم: منشورات دليل ما، وبيروت: دار إحياء التراث العربي، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م).
- ١٤ - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، تحقيق: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ط: ١.
- ١٥ - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: عبد السلام بن عبد الهادي شتار، (بيروت: دار البيروتي، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ط: ١.
- ١٦ - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ط: ١.



- ١٧ - تقي الدين، وفاء، المصطلحات العلمية في كتاب القانون لابن سينا، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم اللغة العربية وآدابها، نوقشت في ١٩٩٨/٥/٢٨م.
- ١٨ - التهانوي، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ط: ١.
- ١٩ - الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، تحقيق: محمود الدمياطي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ط: ١.
- ٢٠ - الجرجاني، الشريف أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م/١٤٢٤هـ)، ط: ٢.
- ٢١ - جمعة، محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، (القاهرة: عالم الكتب، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
- ٢٢ - الجويني، سعاد، شرح ابن سينا والشيرازي لسورة التوحيد، ضمن فعاليات الندوة الدولية: نظرات في فلسفة ابن سينا وملا صدرا الشيرازي، المعهد التونسي للعلوم والآداب والفنون، (قرطاج: ٢٠١٤م).
- ٢٣ - حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).
- ٢٤ - ابن حزم الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، (بيروت، دار الجيل، د. ت).
- ٢٥ - الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م).



- ٢٦ - حكيم، سامية حسن، موقف ابن سينا من البعث الجسماني في الرسالة الأضحوية، مجلة الملك خالد للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، جامعة الملك خالد، المجلد: ٢٥، العدد: ٢، ٢٠١٦م.
- ٢٧ - الحلو، عبده، ابن سينا فيلسوف النفس الإنسانية، (بيروت: دار الحكمة، ١٩٧٨م).
- ٢٨ - الخطيب، عبد الله، تفسير سورة الأعلى لابن سينا مع دراسة منهجه في التفسير الفلسفي، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد: ٦٤، الجزء الأول، (رمضان ١٤٤١هـ/مايو ٢٠٢٠م)، ص: ١٠٤ - ١٦٥.
- ٢٩ - الخطيب، عبد الله، تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، تحقيق ودراسة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، السنة: السابعة عشرة، العدد: الحادي والخمسون، (شوال ١٤٢٣هـ/ديسمبر ٢٠٠٢م)، ص: ٢١ - ١٠٥.
- ٣٠ - الخطيب، عبد الله، تفسير المعوذتين للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، دراسة وتحقيق، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، المنصورة، ٢٠٠٨م.
- ٣١ - الخطيب، عبد الله، دراسة نقدية لترجمة محمد أسد لمعاني القرآن الكريم إلى الإنجليزية (رسالة القرآن) مع تعريف بجوانب من حياته، نشر في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد: ٦٦، (شعبان ١٤٢٧هـ/سبتمبر ٢٠٠٦م).
- ٣٢ - الخطيب، عبد الله، عبد الله يوسف علي مترجم القرآن إلى الإنجليزية - دراسة في جوانب من حياته ونظرات نقدية في ترجمته، قبل للنشر في مجلة الدراسات القرآنية، جامعة لندن، ٢٠٠٤م.



- ٣٣ - الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٩م)، ط: ٢.
- ٣٤ - أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: عزت عبيد الدّعّاس، وعادل السيد، (بيروت: دار الحديث للطباعة والنشر، ١٣٨٩هـ/١٩٧٠م)، ط: ١.
- ٣٥ - الدفاع، علي بن عبد الله، روائع الحضارة العربية والإسلامية في العلوم، (الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، د. ت).
- ٣٦ - دفتر كتابخانه راغب باشا، دار السعادة، ١٣١٠هـ.
- ٣٧ - دي بور، ت. ج.، (T. J. De Boer)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م)، ط: ١.
- ٣٨ - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد العرقسوسي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م)، ط: ٤.
- ٣٩ - رسائل الكندي الفلسفية، رسالة تحقيق: محمد أبو ريدة، (دار الفكر العربي: القاهرة: ١٩٥٠م)، والرسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله ﷻ، ص: ٢٤٤ - ٢٤٧.
- ٤٠ - الرقب، صالح حسين، موقف الفيلسوف ابن سينا من النبوة والأنبياء: عرض ونقد، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، غزة، المجلد: ١١، العدد: ٢، ٢٠١٦م.
- ٤١ - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م)، ط: ٣.



- ٤٢ - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق: محمد عمار، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩م)، ط: ٣.
- ٤٣ - الرومي، فهد بن عبد الرحمن، أصول التفسير ومناهجه، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ)، ط: ٦.
- ٤٤ - الرومي، فهد بن عبد الرحمن، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ط: ٣.
- ٤٥ - أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣م)، ط: ١.
- ٤٦ - زايد، سعيد، مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة ابن سينا، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية: ٦، الرسالة: ٢٨، ١٩٨٥م.
- ٤٧ - الزحيلي، وهبة، التفسير المنير، (دمشق: دار الفكر).
- ٤٨ - زرزور، عدنان محمد، مدخل إلى القرآن والحديث، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ط: ١.
- ٤٩ - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في تأويل القرآن، مراجعة وضبط: محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد، (صيدا: المكتبة العصرية، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ط: ١.
- ٥٠ - الزركشي، برهان الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م)، ط: ١.



- ٥١ - الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤م)، ط: ٢.
- ٥٢ - زيادة، معن، الفكر الصوفي عند ابن سينا، ضمن كتاب: الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، مجموعة أبحاث الندوة: ١٨ كانون الثاني ١٩٨٠م، (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨١م)، ط: ١.
- ٥٣ - سعديف، آرثور، ابن سينا، تعريب: توفيق سلوم، (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨م)، ط: ١.
- ٥٤ - سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٤م).
- ٥٥ - السوسوة، عبد المجيد محمد إسماعيل، الأسس العامة لفهم النص الشرعي، دراسة أصولية، (صنعاء: دار الجامعات اليمنية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ط: ١.
- ٥٦ - السيد، رضوان، ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي، في كتاب ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨١م).
- ٥٧ - ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات ٢)، قدم له: إبراهيم مذكور، وحققه محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م).
- ٥٨ - ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: جورج قنواتي وآخرين، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٦٠م).



- ٥٩ - ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، مقدمة إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ج: ١.
- ٦٠ - ابن سينا، كتاب الشفاء، (باريس: Editions du Patrimoine Arabe et Islamique، Paris، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢م).
- ٦١ - ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ط: ١.
- ٦٢ - ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ط: ١.
- ٦٣ - ابن سينا، الرسالة العرشية، تحقيق: إبراهيم إبراهيم هلال، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد: ٢٦، العدد: ١، مايو ١٩٨٠م.
- ٦٤ - ابن سينا، منطق المشرقيين، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ٦٥ - ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م)، ط: ١.
- ٦٦ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، (بيروت: مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- ٦٧ - ابن سينا، الشفاء (المنطق)، تحقيق: جورج قنوتاي وفؤاد الأهواني ومحمد الخصري، (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م).



- ٦٨ - ابن سينا، النيروزية في معاني الحروف الهجائية، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.
- ٦٩ - ابن سينا، الأضحوية في المعاد، تحقيق: حسن عاصي، (طهران: شمس تبريزي، ١٣٨٢هـ).
- ٧٠ - ابن سينا، رسالة في الحدود، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.
- ٧١ - ابن سينا، رسالة الطبيعات من عيون الحكمة، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.
- ٧٢ - ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وإشاراتهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.
- ٧٣ - ابن سينا، الرسالة السادسة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، (القاهرة: دار العرب للبستاني، د.ت).
- ٧٤ - ابن سينا، رسائل ابن سينا، تحقيق: عبد الله بن أحمد العلوي، (بيروت: شركة دار الوراق، ٢٠١٧م).
- ٧٥ - ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.

- ٧٦ - ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية، ضمن مجموعة: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، تحقيق: حسن عاصي، (بيروت: دار قابس، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ط: ١.
- ٧٧ - ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ضمن رسائل عديدة ونصوص جمعها وقدم لها وعلق عليها: ألبير نصري نادر، النفس البشرية عند ابن سينا، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ط: ٣.
- ٧٨ - ابن سينا، سورة الفلق، في: عبد الله الخطيب، تفسير المعوذتين للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ/١٠٣٧م): دراسة وتحقيق، جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، المنصورة، ٢٠٠٨م.
- ٧٩ - ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ج: ٢.
- ٨٠ - ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات: رسالة الطبيعات من عيون الحكمة، (القاهرة: دار العرب، ١٩٨٩م)، ط: ٢.
- ٨١ - ابن سينا، مجموعة أعمال له باسم: جامع البدائع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م).
- ٨٢ - ابن سينا، النجاة، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ط: ١.
- ٨٣ - الشيرازي، صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، (قم: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٢٢هـ).
- ٨٤ - السيوطي، عبد الرحمن أبو بكر، التعبير في علم التفسير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ط: ١.



- ٨٥ - الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز وآخرين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ط: ١.
- ٨٦ - الصفار، ابتسام مرهون، معجم الدراسات القرآنية، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤م).
- ٨٧ - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).
- ٨٨ - صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م).
- ٨٩ - صليبا، جميل، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربي، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م).
- ٩٠ - صليبا، جميل، بين ابن سينا وابن رشد، فصلة من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج: ١، م: ٥٠، (دمشق، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م).
- ٩١ - صليبا، جميل، نظرية الخير عند ابن سينا، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٢م)، ط: ١.
- ٩٢ - صليبا، جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا، (دمشق: دار الأندلس للطباعة والنشر، د. ت).
- ٩٣ - الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م)، ط: ١.
- ٩٤ - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، هذبه وحققه وضبطه: بشار عواد معروف وعصام فارس الحرسثاني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ط: ١.



- ٩٥ - عباس، فضل، اتجاهات التفسير ومناهج المفسرين في العصر الحديث
التفسير أساسياته واتجاهاته، (عمان، مكتبة دنديس، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ط: ١.
- ٩٦ - العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة: دار
المعارف بمصر، ١٩٧١م)، ط: ١.
- ٩٧ - العراقي، محمد عاطف، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، (القاهرة، دار
المعارف، ١٩٨٣م)، ط: ٢.
- ٩٨ - ابن عطية، محمد عبد الحق، تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز)، تحقيق:
عبد العال السيد إبراهيم، (قطر: ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ط: ١.
- ٩٩ - العقاد، عباس محمود، الشيخ الرئيس ابن سينا، (القاهرة: دار المعارف،
١٩٦٧م)، ط: ٢.
- ١٠٠ - عكاوي، رحاب، ابن سينا الشيخ الرئيس، (بيروت: دار الفكر العربي،
١٩٩٩م)، ط: ١.
- ١٠١ - ابن العماد الحنبلي، عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب،
(بيروت، دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ط: ٢.
- ١٠٢ - عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، (بيروت:
مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م)، ط: ٢.
- ١٠٣ - عبد المقصود، عبد المقصود عبد الغني، مشكلة الخلود عند ابن سينا
وأثرها في فهمه للمعاد، مجلة دار كلية العلوم، جامعة القاهرة، المجلد: ١٥،
١٩٩٢م.



- ١٠٤ - عبد ناصر، حاكم، موقف الفلاسفة المسلمين من النبوة، مجلة آداب الكوفة، المجلد: ٤، ٢٠١٣م.
- ١٠٥ - عاصي، حسن، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣م).
- ١٠٦ - العلاف، مشهد، كتب الإمام الغزالي الثابت منها والمنحول في: <https://web.archive.org/web/20190209135434/http://ghazali.org/biblio/AuthenticityofGhazaliWorks-AR.htm> استرجع بتاريخ ٢٩/٦/٢٠٢٠م.
- ١٠٧ - العلوي، يحيى بن حمزة، الإيجاز لأسرار كتاب الطراز في علوم حقائق الإعجاز، تحقيق: بن عيسى باطاهر، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧م)، ط: ١.
- ١٠٨ - علي، عمر زهير، القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها: محمد أركون أنموذجاً، دراسة تحليلية نقدية، دمشق، دار العصماء، ٢٠١٧م.
- ١٠٩ - العمري، محمد نبيل طاهر، العلاقة بين القرآن والفلسفة: دراسة وصفية مقارنة، إسلامية المعرفة، السنة: الثالثة والعشرون، العدد: ٩٢، ربيع ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ص: ١٥ - ٤٦.
- ١١٠ - العيسوي، عبد الفتاح، فلسفة الطب في الإسلام: الكتاب الأول: ابن سينا، (الإسكندرية: ٢٠٠٣م)، ط: ١.
- ١١١ - غرابية، حمودة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية).



- ١١٢ - غريفل، فرانك، مفهوم النبوة عند الغزالي: تأثير نظرية ابن سينا في النفس على المذهب الأشعري، ضمن كتاب: بين الفلسفة والرياضيات: من ابن سينا إلى كمال الدين الفارسي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦م).
- ١١٣ - الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: محمود بيجو، (دمشق: دار الألباب، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).
- ١١٤ - الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: جيارر جهامي، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م)، ط: ١.
- ١١٥ - الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، بتحقيق: أحمد شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ط: ١.
- ١١٦ - الغزالي، محمد بن محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، (جدة: دار المنهاج، ٢٠١٧م).
- ١١٧ - الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، تحقيق: علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦م)، ط: ١.
- ١١٨ - فخري، ماجد، موضوع الإلهيات عند ابن سينا وأسلافه، في كتاب: ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو).
- ١١٩ - فكري، محمد همام، الشيخ الرئيس ابن سينا، شيخ الحكماء وأمير الأطباء، (قطر: مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع، ٢٠٠٣م).
- ١٢٠ - القط، خالد عباس، الوثنية في فلسفة ابن سينا: النبوة أنموذجاً، مجلة كلية دار العلوم، المجلد: ٩٣، ٢٠١٦م.



- ١٢١ - ابن فارس، أحمد، *الصاحبي في فقه اللغة والعربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها*، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م).
- ١٢٢ - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، *تأويل مشكل القرآن*، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، ط: ٢.
- ١٢٣ - قنواتي، جورج شحاتة، *مؤلفات ابن سينا*، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٠م).
- ١٢٤ - ابن القيم الجوزية، *إعلام الموقعين*، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، (صيدا: المكتبة العصرية).
- ١٢٥ - الكردي، راجح سعيد، *النوبة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد*، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد: ٢١، العدد: ١، ٢٠٠٦م.
- ١٢٦ - الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، *كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى*، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨م)، ط: ١.
- ١٢٧ - لحسن، بدران مسعود، *دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشائية في الفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن*، مجلد: ٢٣، العدد: ٩٢، ٢٠١٨م.
- ١٢٨ - مؤسسة آل البيت في الأردن، *الفهرس الشامل، (التفسير)*، (عمان: ١٩٩٠م)، ط: ١.
- ١٢٩ - المبارك، راشد، *هذا الكون ماذا نعرف عنه؟*، (دمشق: دار القلم، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).
- ١٣٠ - مجمع اللغة العربية، *المعجم الفلسفي*، (القاهرة: ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

- ١٣١ - مجهول، فيصل غازي، نقد ابن رشد لإلهيات ابن سينا، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ط: ١.
- ١٣٢ - مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦م).
- ١٣٣ - مرشان، سالم، الجانب الإلهي عند ابن سينا، (بيروت: دار قتيبة للنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- ١٣٤ - مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، فهرست مصنفات تفسير القرآن الكريم، (المدينة المنورة: ١٤٢٤هـ).
- ١٣٥ - مركز جمعة الماجد في دبي، صورة عن مخطوطة تفسير المعوذتين، مصورة من كتابخانه مرعشي برقم (٢٤٣/١)، وأما رقم المايكرو فيلم في المركز فهو: (٣٧١١).
- ١٣٦ - مصطفى، محمد حسين، ابن سينا الحسين بن عبد الله معارفه الطبية والفلسفية والأدبية، (حلب: دار القلم، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ط: ١.
- ١٣٧ - موجز دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، (الشارقة: ١٩٩٥م)، ط: ١.
- ١٣٨ - مطلوب، أحمد، معجم مصطلحات النقد العربي القديم، (بيروت: مكتبة لبنان، ٢٠٠١م)، ط: ١.
- ١٣٩ - المهيري، سلامة سلطان، المدرسة الحدائيه والنص القرآني، رسالة ماجستير، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨م.



- ١٤٠ - موسى، محمد بديع، تأويل القرآن الكريم ومذاهب الفرق فيه، (عمان: دار الإعلام، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ط: ١.
- ١٤١ - مونتارا، جوزيب بزيج، ابن سينا ومصادر تهافت الفلاسفة للغزالي، ضمن أشغال الندوة الدولية: الغزالي اليوم، لماذا؟، (تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، ٢٠١١م)، ج: ١.
- ١٤٢ - نادر، ألبير نصري، النفس الإنسانية عند ابن سينا، نصوص حققها وجمعها، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م)، ط: ٣.
- ١٤٣ - النسائي، أحمد بن علي، سنن النسائي بشرح جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- ١٤٤ - نصر، سيد حسن، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة: صلاح الصاوي، ومراجعة: ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١م).
- ١٤٥ - النورسي، سعيد، الكلمات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).
- ١٤٦ - النورسي، سعيد، المكتوبات، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، (دار سوزلر للنشر، إستانبول، ١٩٩٢م)، ط: ١.
- ١٤٧ - النورسي، سعيد، المقالات، ترجمة: محمد زاهد الملاذكردى، (بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م)، ط: ١.
- ١٤٨ - النورسي، سعيد، اللمعات، ترجمة: الملا محمد زاهد الملاذكردى، (كامد اللوز - لبنان: شركة رسائل النور ناشرون، ٢٠١٣م).

١٤٩ - النورسي، سعيد، المكتوبات، ترجمة: محمد زاهد الملاذكردى، (صيدا، ١٤٢٣هـ/٢٠١٢م)، ط: ١.

١٥٠ - وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨م)، ط: ١.

١٥١ - يالجن، مقداد، مؤلفات ابن سينا المخطوطة في تركيا.

• ثانيا: المراجع الأجنبية:

Reference:

- 152- A Classified Handlist of Arabic Manuscripts Acquired Since 1912/ Quranic sciences and Hadith, ed. By R. Vassie, (London, The British Library).
- 153- Arberry, Arther, *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, (Dublin: Emer Walker (Ireland) Ltd., 1955).
- 154- Binark, Ismet, and Eren, Halit, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986).
- 155- Brockelmann, C., *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, Vol.1, (Lieden: Brill, 1937).
- 156- Calder, Nigel, *The Key to the Universe*, (Rugby, Warwickshire: Jolly and Barber Ltd., 1977).
- 157- De Smet, Daniel, & Sebt, Meryem, «Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ», *Journal of Qur'anic Studies*, 11.2 (2009), pp.134-148, DOI: 10.3366/E1465359110000847
- 158- Goichon, A. M., art. «Ibn Sina», in *Encyclopaedia of Islam*, new ed., ed. Lewis, B., Schacht, J., and others, Vol.111, (Leiden, 1986), pp.941-947.
- 159- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time, from the Big Bang to Black Holes*, (London: Bantam books:1988).



- 160- Hourani, George, «Avicenna, essay on the Secret of Destiny», in *Classics of Philosophy*, ed. Pojman, Louis P., (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp.429-431.
- 161- Meftah, Jalani Ben Touhami, *The Arab Modernists and the Quranic Text*, Maaysia: Malaya Press, 2005.
- 162- Oriental and India Office Collections: Subject-Guide To The Arabic Manuscripts In The British Library, Compiled by Peter Stocks and Edited by Colin F. Baker, (London, The British Library, 2001)
- 163- Overbye, Dennis, Before the Big Bang, There Was What?, *The New York Times*, May 22, 2001.
- 164- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philpsophy and Theology an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 1995,), 2nd ed..

* * *

الفهرس

- الإهداء ٥
- مقدمة ٧
- تقديم ١١
- مدخل: تعريف بالكتاب ١٥

القسم الأول

قسم الدراسة

- تمهيد: حول الاتجاهات الفلسفية في تفسير القرآن الكريم ٢١
- أولاً: إشكالية الدراسة: لماذا التفسير الفلسفي للقرآن الكريم؟ ٢٢
- ثانياً: أهداف الدراسة ٢٢
- ثالثاً: منهج الدراسة وحدودها ٢٥
- رابعاً: الدراسات السابقة ٢٦
- خامساً: الاتجاهات الفلسفية في التفسير ٢٦

• المبحث الأول: ترجمة الرئيس ابن سينا ٣٨

- أولاً: اسمه وكنيته ولقبه ٣٨

- ثانياً: مولده ووفاته ٤٠

- ثالثاً: مراحل حياته ٤١

- رابعاً: شيوخه ٤٤

- خامساً: طلابه ٤٥

- سادساً: مواقف العلماء والمترجمين من ابن سينا ٤٥

• المبحث الثاني: أسلوب ابن سينا ومنهجه في التفسير الفلسفي

للقرآن الكريم ٤٩

- أولاً: أسلوب ابن سينا في هذا التفسير ٤٩

- ثانياً: أصول التفسير عند ابن سينا ٥١

- ثالثاً: أهم الأصول والقواعد التي يجب على المفسر الالتزام بها ٥٧

- رابعاً: التفسير الرمزي للنص القرآني عند ابن سينا والرد عليه ٦١

• المبحث الثالث: الجانب الإلهي عند ابن سينا في هذا التفسير ٧٥

- أولاً: تعريف العلم الإلهي ٧٦

- ثانياً: واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأول للوجود وطريقة الاستدلال عليه

عند ابن سينا، والرد عليه في ذلك ٧٨

- ثالثاً: صفات الخالق سبحانه وتعالى، والرد على ابن سينا في ذلك ٨٢

- رابعاً: صفة العلم والرد على ابن سينا في ذلك ٨٥

- خامساً: الجانب الإلهي عند ابن سينا في تفسير سورة الأعلى ٨٧



- سادسًا: نظرية الفيض عند ابن سينا والرد عليه في ذلك..... ٩٠
- المبحث الرابع: مفهوم النفس عند ابن سينا وإثبات وجودها
- وعلاقتها بالجسد..... ٩٤
- أولًا: تعريف النفس عند ابن سينا..... ٩٨
- ثانيًا: وجود النفس..... ١٠٠
- ثالثًا: علاقة النفس بالجسم..... ١٠٢
- رابعًا: معاني النفس في تفسير سورة الناس..... ١٠٦
- المبحث الخامس: نظرية الخير والشر عند ابن سينا وكيفية دخولهما
- في القضاء والقدر الإلهي..... ١٠٧
- المبحث السادس: نظرية النبوة عند ابن سينا..... ١١٣
- أولًا: تقرير النبوات..... ١١٣
- ثانيًا: النبوة في تفسير سورة الأعلى..... ١٢١
- المبحث السابع: نظرية المعاد (الحشر) عند ابن سينا..... ١٢٧
- أولًا: تقرير المعاد (الحشر)..... ١٢٧
- ثانيًا: أسباب مذهب ابن سينا في المعاد..... ١٣٠
- ثالثًا: المعاد في تفسير سورة الأعلى..... ١٣٦

القسم الثاني

مؤلفات ابن سينا في التفسير، وعملها في تحقيقها

- المبحث الأول: مؤلفات ابن سينا في التفسير..... ١٤١

- المبحث الثاني: عملي في تحقيق كل النصوص ١٤٨
- أولاً: كتابة دراسة ١٤٨
- ثانياً: تحقيق النص المخطوط ١٤٨

القسم الثالث

النصوص المحققة

أولاً: تفسير سورة الفاتحة

- المبحث الأول: العلماء الذين ألفوا في تفسير سورة الفاتحة ١٥٣
- المبحث الثاني: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا ١٥٩
- المبحث الثالث: وصف المخطوطة التي حصلت عليها المعتمدة في التحقيق ١٦٠
- المبحث الرابع: صور عن المخطوطة ١٦٣
- المبحث الخامس: النص المحقق ١٦٤

ثانياً: تفسير سورة الأعلى

- المبحث الأول: العلماء الذين ألفوا في تفسير سورة الأعلى ١٧٥
- المبحث الثاني: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا ١٧٦
- المبحث الثالث: وصف المخطوطات والنسخة المطبوعة المعتمدة في التحقيق ١٨٠
- المبحث الرابع: صور عن النسخ المخطوطة ١٨٨
- المبحث الخامس: النص المحقق ١٩٢



ثالثًا: تفسير سورة الإخلاص

- المبحث الأول: اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص ٢٠٧
- المبحث الثاني: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا ٢١٢
- المبحث الثالث: وصف المخطوطة والنسخ المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة.. ٢١٣
- المبحث الرابع: صور عن النسخ المخطوطة ٢٢٣
- المبحث الخامس: النص المحقق ٢٢٨

رابعًا: تفسير المعوذتين

- المقدمة ٢٤٧
- المبحث الأول: العلماء الذين ألفوا في تفسير سورتي المعوذتين أو إحداهما ٢٤٩
- المبحث الثاني: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا ٢٥٢
- المبحث الثالث: وصف نسخ المخطوطات المعتمدة في التحقيق ٢٥٣
- المبحث الرابع: صور عن النسخ المخطوطة ٢٦٣
- المبحث الخامس: النص المحقق ٢٦٧

خامسًا: تفسير آية فصلت ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾

- المبحث الأول: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا ٢٨٥
- المبحث الثاني: وصف المخطوطات والنسخ المعتمدة في التحقيق ٢٨٦
- المبحث الثالث: صور عن النسخ المخطوطة ٢٩١
- المبحث الرابع: النص المحقق ٢٩٣

سادسًا: تفسير آية النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

- المبحث الأول: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا، ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلت عليها المعتمدة في التحقيق ٢٩٨
- المبحث الثاني: صورة عن المخطوط ٢٩٩
- المبحث الثالث: النص المحقق ٣٠٠

سابعًا: النيروزية في معاني الحروف الهجائية التي في فواتح

بعض السور الفرقانية

- المبحث الأول: صحة نسبة هذا التفسير لابن سينا، ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلت عليها المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة ٣٠٨
- المبحث الثاني: صور عن النسخ المخطوطة ٣١٠
- المبحث الثالث: النص المحقق ٣١٢

الملاحق

- الملحق الأول: سورة الإخلاص: التعليقات على النص ٣٢٧
- الملحق الثاني: المعوذتان: التعليقات على النص ٣٤٥
- الخاتمة والنتائج ٣٥٣
- المصادر والمراجع ٣٥٩
- الفهرس ٣٧٩

القرآن الكريم بحر لا ساحل له، وهو كتاب الله المسطور الذي يشرح لنا كتاب الكون المنظور، يغترف منه الناس على اختلاف مشاربهم إلى آخر الدهر دون أن ينضب معينه؛ ولذلك فإنه لا يخلو عصر منذ أن نزل على سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ من مفسرين يغمسون في معانيه، يغمون الظفر بجواهره ولآلئه، وإذا كان كثير منهم يعيد ما ظفر به الأوائل، فإن كثيراً منهم أيضاً يكتشفون فيه ما لم يكتشفه السابقون.

والشيخ الرئيس ابن سينا (٤٢٨هـ/١٠٧٣م) من أشهر الأطباء والحكماء ورأس الفلاسفة الإسلاميين، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، وقد يتفاجأ القارئ بأن يعلم أن لابن سينا تفاسير لسور قرآنية عديدة، لذا فتراثه في علم التفسير جدير بالدراسة سواء اتفقنا معه أم خالفناه.

وهذا الكتاب الموسوم بـ «التفسير الفلسفي للقرآن الكريم: الفيلسوف ابن سينا أنموذجاً» أتى فيه المؤلف على الكثير من مخطوطات تفاسير ابن سينا لسور من القرآن وآياته بالعرض والتحقيق، ثم بالشرح والتحليل والنقد في دقة وموضوعية وجودة تأليف، فأضاف إلى المكتبة الإسلامية شيئاً جديداً مفيداً.

تأتي أهمية هذا الكتاب في أنه يتضمن ثلاثة أقسام رئيسة تعرفنا بالتفسير الفلسفي للقرآن الكريم واتجاهاته، ومنهج ابن سينا الفلسفي في التفسير، وآرائه حول مقاصد القرآن الكبرى: الألوهية والنبوة والمعاد والقضاء والقدر، كما تجد آراءه عن قضايا تفصيلية مثل النفس الإنسانية.

إنه كتاب جديد جامع لتفاسير ابن سينا، وقد أمضى فيه مؤلفه ما يقرب من عشرين عاماً جمعاً ودراسة وتحقيقاً ونقداً، ويحتوي أيضاً على تعريف بمخطوطات ابن سينا في التفسير وأماكن وجودها في مكتبات العالم، واحتوى على صور لمخطوطات ابن سينا في التفسير حسب الآتي: سورة الفاتحة، والأعلى، والإخلاص والمعوذتين، وآية: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾، وآية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، والنيروزية في تفسير الأحراف المقطعة في بدايات السور.

Email: kalam-sy@hotmail.com

ISBN 978-9933-29-274-4



9 789933 292744

تُطلب جميع كتبنا من:
دار القلم - دمشق هاتف: ٢٢٢٩١٧٧ فاكس: ٢٢٥٥٧٣٨ ص.ب: ٤٥٢٣
الدار الشامية - بيروت هاتف: ٨٥٧٢٢٢ (٠١) فاكس: ٨٥٧٤٤٤ (٠١) ص.ب: ١١٣/٦٥٠١
توزع جميع كتبنا في السعودية عن طريق:
دار البشير - جدة ٢١٤٦١ ص.ب: ٢٨٩٥ هاتف: ٦٦٠٨٩٠٤ / ٦٦٥٧٦٢١

دار القلم
دمشق